

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DE LO RACIONAL A LO RAZONABLE

EN LA OBRA DE JOHN RAWLS:

EVOLUCIÓN DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA

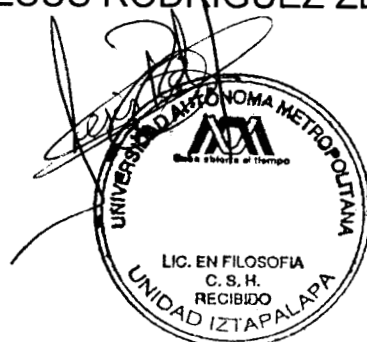
DE LA *TEORÍA DE LA JUSTICIA* AL
LIBERALISMO POLÍTICO

TESINA QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO
EN FILOSOFÍA
PRESENTA:

MARIO ALFREDO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ

ASESOR
DR. JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA

Vo.Bo.



AGOSTO DE 2001

Para mis padres, quienes, excediendo sus funciones regulares, han actuado muchas veces como maestros.

Para Jesús Rodríguez, quien, yendo más allá de lo que se supone un maestro debe hacer, ha actuado muchas veces como padre.

Para Alfredo Camacho, padre y maestro en distintos momentos.

Para Dulce María Granja, Laura Hernández, María Pía Lara, Guadalupe Olivares, Francisco Piñón y Carmen Trueba, por darme ejemplo del trabajo filosófico riguroso, terso y comprometido y, más importante, por brindarme generosamente su amistad.

Para Beatriz.

Para Valentina Aguirre, Álvaro Aragón, Yadira Beltrán, Andrea Cano, Fernando Contreras, Raúl Corona, José Luis Cruz, Alejandro García, Azucena Juárez, Arizbeth Lira, Pedro Meza, David Mondragón, Gabriela Pozos, Juan Antonio Sánchez, Maribel Segovia, Bethsaida Serdán, Tatiana Toledo y Xóchitl Vargas, por, parafraseando a un escritor, las zonas sagradas compartidas.

I've watched the stars fall silent
from your eyes.
All the sights that I have seen.
I can't believe that I believe
I wished that you could see,
there is a new planet in the solar system,
there is nothing up my sleeve.

I'm pushing an elephant up the stairs,
I'm tossing up punch lines
that we're never there,
over my shoulder a piano falls
crashing to the ground.

I'm breaking through,
I'm bending spoons,
I'm keeping flowers in full bloom,
I'm looking for answers from the great beyond.

You know this talk of time,
talk is fine
And I don't want to stay around
Why can't we pantomime?
Just close your eyes and sleep sweet dreams.
Me and you with wings in our feet.

I want the hummingbirds and dancing birds
The sweetest dreams of you

I'm pushing an elephant up the stairs,
I'm tossing up punch lines
that we're never there,
over my shoulder a piano falls
crashing to the ground.

I'm breaking through,
I'm bending spoons,
I'm keeping flowers in full bloom,
I'm looking for answers from the great beyond.

I'm looking to the stars,
I'm looking to the moon.

Buck, Mills, Stipe, *The Great Beyond*

DE LO RACIONAL A LO RAZONABLE EN LA OBRA DE JOHN RAWLS:
EVOLUCIÓN DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA
DE LA *TEORÍA DE LA JUSTICIA* AL *LIBERALISMO POLÍTICO*

introducción.....	1
I. Diversas ideas acerca de <i>lo racional</i> y <i>lo razonable</i> :	
Aproximación a sus ámbitos de validez.....	9
Una primera aproximación a la idea de <i>lo racional</i>	12
Una primera aproximación a la idea de <i>lo razonable</i>	27
II. La <i>racionalidad</i> de las partes en la posición original.....	42
El problema de las comparaciones interpersonales.....	43
Los principios de la justicia y la <i>racionalidad</i> de las partes.....	46
Imparcialidad y <i>racionalidad</i>	52
Autorrespeto y <i>racionalidad</i>	61
III. Instituciones y <i>racionalidad</i>	66
Libertad y <i>racionalidad</i>	69
Justicia distributiva y <i>racionalidad</i>	82
Posibilidad del disenso <i>racional</i> en una vida institucional justa.....	89

IV. Los fines <i>racionales</i>	100
La bondad como <i>racionalidad</i>	100
El sentido de la justicia y la <i>racionalidad</i> de las partes.....	113
Congruencia entre la justicia como imparcialidad y la bondad como <i>racionalidad</i>	120
V. La <i>razonabilidad</i> como constitución de una <i>noción intersubjetiva</i> de la moralidad pública.....	131
VI. Lo <i>razonable</i> como disposición para asumir acuerdos justos de cooperación.....	145
VII. Lo <i>razonable</i> como disposición para aceptar las <i>cargas del juicio</i>	164
VIII. El carácter <i>razonable</i> de una concepción política de la justicia.....	183
IX. La estabilidad de una concepción política de la justicia <i>razonable</i>	192
Conclusiones.....	207
Bibliografía principal.....	213

INTRODUCCIÓN:

LA VUELTA DE TUERCA RAWLSIANA

El mundo es un lugar diferente a la luz del día. La noche de ayer no fue real, es imposible contársela a nadie, como un mal sueño [...] Lo que es más: ya no se hacen películas así. Si quieres que te sea sincero, no recuerdo si algún día se hicieron películas así.

Christopher Bram, *El padre de Frankenstein*

Durante mucho tiempo, y tras el eclipse que para la reflexión moral significó el predominio de la filosofía analítica, se pensó que la única opción moral significativa, es decir, con la capacidad de establecer criterios *objetivos* al modo cientificista, era el utilitarismo. Sin embargo, diversos enfoques filosóficos —el marxismo, la distinción entre hechos y valores para reducir los segundos a meras invocaciones preferenciales a lo Moore, el anarquismo a lo Nozick, la restauración de la virtud aristotélica a lo MacIntyre—¹ le reprocharon el dejar sin explicación o, al menos, dar cuenta del sentido de nuestras intuiciones acerca de lo justo y lo deseable al conducirnos en sociedad. En este sentido, John Rawls se entronca con esta tradición crítica al utilitarismo y emprende una investigación que busca generalizar, a modo de oposición, y llevar la teoría tradicional del contrato social a

¹ La posición de Alasdair MacIntyre es paradigmática de la actitud de los pensadores que se apartan del punto de vista moderno —que Rawls evidentemente está suscribiendo al ponderar en todo su sistema al individuo y la dignidad moral que le es inherente— ante este mundo en ruinas que semejaba la filosofía moral tras el predominio de la tradición analítica. Así, se permitía decir que “los defectos y fallos de la moral marxista surgen del grado en que éste, lo mismo que el individualismo liberal, encarna el *ethos* característico del mundo moderno y modernizante, y [es] nada menos que el rechazo de una gran parte de dicho *ethos* [lo que] nos proveerá de un punto de vista racional y moralmente defendible desde el que juzgar y actuar, y en cuyos términos evaluar los diversos y heterogéneos esquemas morales rivales que se disputan nuestra lealtad” (*Tras la virtud*, traducción de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987, p. 10. Énfasis en el original). Rawls, precisamente, al constituir una concepción política de la justicia como el foco de un consenso traslapado entre doctrinas comprensivas *razonables*, estaría evitando que los asuntos de política se redujeran a meras muestras de *lealtades personales* como apunta MacIntyre; se trataría, más bien, de que la lealtad personal a un punto de vista comprensivo se vinculará a la capacidad moral de las personas y se mantuviera al margen del regateo político.

un nivel más alto de abstracción. La intuición de Rawls consiste, básicamente, en que una teoría resultante de tal tradición opuesta al utilitarismo será de talante kantiano, estará muy próxima a nuestras intuiciones acerca de la justicia y constituirá la base moral más compatible con una sociedad democrática marcada por el hecho del pluralismo. Así, más o menos, Rawls explicaba sus intenciones en *Teoría de la justicia*. Sin embargo, el punto de partida que significó el contrato social, Rawls lo reconocerá en *Liberalismo político*, no admitía una distinción que lo hiciera parte de la filosofía moral o de la filosofía política claramente.

La teoría de la justicia como imparcialidad —aún y habiendo demostrado Rawls la compatibilidad entre la bondad como racionalidad y una concepción pública de la justicia en su interior— no había logrado distinguirse con suficiente contundencia de una doctrina estrictamente política de la justicia. De *Teoría de la justicia* no era posible todavía extraer una distinción entre doctrinas comprensivas filosóficas y morales, entre las que se encontraría la justicia como imparcialidad con sus principios de igual libertad y de diferencia, y concepciones específicamente limitadas al dominio de lo político. La distinción, propia del *Liberalismo político*, entre doctrinas comprensivas y una concepción política de la justicia que se apoye en ellas con los criterios de lo *razonable*, en vez de los de lo *racional* que circunscribirían el consenso a los individuos situados en un experimento mental que no requiere la introducción de un principio de intersubjetividad, será parte fundamental en la restauración de la explicación acerca de la estabilidad de una sociedad bien ordenada, con la que el propio Rawls no había quedado del todo satisfecho en *Teoría de la justicia*:

Un rasgo de la justicia como imparcialidad es pensar que los miembros de grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados. Esto no quiere decir que sean egoístas, es decir, que sean individuos que sólo tengan ciertos tipos de intereses, tales como la riqueza, prestigio y poder. Sin embargo, se les concibe como seres que no están interesados en los intereses ajenos. Habrán de suponer que incluso puede haber oposición a sus objetivos espirituales del mismo modo que puede haberla a los objetivos de aquellos que profesan religiones diferentes. Más aún, el concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el

sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para fines dados.²

Se trata, como puede verse, de toda una *reforma* a la filosofía moral de Rawls y, personalmente, creo que la *vuelta de tuerca*³ de la misma puede situarse en el contraste que el filósofo estadounidense establece entre las ideas de lo *racional* y lo *razonable* en la segunda etapa de su obra.⁴

El liberalismo político que Rawls se ha propuesto fundamentar, a más de veinte años de su primer gran texto de filosofía moral —como apoyo de la justicia como imparcialidad y con miras a resolver el problema de la estabilidad en una sociedad bien ordenada—, presupone una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables e incompatibles entre sí, que son el resultado normal del ejercicio de la razón humana en el marco de las instituciones de un régimen constitucional democrático compatible con la prioridad de la libertad que era parte fundamental de aquella concepción de la justicia. El problema de la estabilidad, como en buena parte de la tradición filosófica política, ha provocado en la obra de Rawls una

² John Rawls, *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 26.

³ No quiero presentar la obra de Rawls el desarrollo de un puñado de tesis que se mantienen por obstinación sistemática. La propuesta rawlsiana, desde el principio, se quiere como sólo *una* teoría de la justicia y, así, es que no cabe describirla como *evolutiva* sin más; prefiero, como Gadamer lo hacía con la filosofía antigua, referirla a un proceso de desarrollo en el que prevalece la *coherencia*: “Evolución es negación de la historia. Evolución quiere decir que todo está ya dado —intrincado— en el principio, con la consecuencia de que la evolución es sólo manifestación, maduración, como sucede en el desarrollo biológico de los seres vivos [...] Estructura [de una obra filosófica] significa coherencia de las partes [...] al estilo del juicio teleológico de la tercera Crítica de Kant, que demuestra muy bien algo evidente: que en el organismo vivo no hay una parte que esté antes, con función de guía, y otras que estén después, sino que todas están unidas en el mismo organismo y tienen una función en él”. Hans-Georg Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 20.

⁴ Que la transición entre una concepción monológica y otra dialógica de la elección de los principios de justicia pueda ser vista como una pérdida más que como una ganancia para el pensamiento rawlsiano, es motivo para una investigación más amplia. Aquí me limito a apuntar que “[c]uando en la *Teoría de la justicia* el modelo contractualista se articulaba sobre la base de individuos (no egoístas) portadores de intereses, se podía contar [...] con un criterio empírico de evaluación de los principios de la justicia. Allí, ambos principios eran justos precisamente porque garantizaban las condiciones equitativas para la satisfacción de los intereses de cada uno. La originalidad del planteamiento residía en que, en la medida que establecía un criterio específico para homogeneizar moralmente los intereses particulares mediante la noción de bienes primarios [...] justificaba también la existencia de la justicia contractual tanto por razones morales como por los beneficios derivados de una distribución equitativa de esos bienes” (Jesús Rodríguez Zepeda “De la racionalidad a la razonabilidad: La reforma de la filosofía moral en John Rawls” en Teresa Santiago (ed.), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Plaza y Valdés, 2000, pp. 173).

refundamentación de sus presupuestos básicos y la introducción de toda una batería de conceptos novedosos y criterios de justificación pertinentes que apuntan a la definición de un espacio público de convergencia política y que tiene en la idea de lo *razonable* su piedra de toque. El liberalismo político rawlsiano se considera a sí mismo heredero del proyecto fundamental de la Ilustración: hallar una doctrina filosófica secular basada, efectivamente, en las luces de la razón pero compatible con las doctrinas comprensivas de largo alcance, como las religiosas. Sin embargo, lo que se quiere lograr con esta secularización de la política no es dar preeminencia a una doctrina moral, religiosa o filosófica sobre otra similar, ni tampoco encontrar la cimentación verdadera que autorizara esa preeminencia. El objetivo de Rawls es más modesto, pero no por ello menos difícil de lograr:

En última instancia, cuáles juicios morales son verdaderos no es asunto del liberalismo político, pues éste enfoca todas las cuestiones desde su propio y limitado punto de vista. [...] *El liberalismo político, en vez de referirse a su concepción política de la justicia como verdadera, se refiere a ella como a una concepción razonable.* Esto no es meramente cuestión de palabras, sino que entraña dos cosas importantes: la primera es indicar el más limitado punto de vista de la concepción política en cuanto articula valores políticos y no todos los valores, al mismo tiempo que da una base pública de justificación. La segunda indica que los principios e ideales de la concepción política se fundan en principios de la razón práctica, unidos a concepciones de la sociedad y de la personas, las cuales son, asimismo, concepciones surgidas de la razón práctica. Estas concepciones especifican el marco en el que se aplican los principios de la razón práctica.⁵

En esta demanda rawlsiana por la especificación del dominio en que habrán de utilizarse las nociones extraídas de una racionalidad práctica que siga siendo alternativa a concepciones teleológicas, está implícito un reconocimiento de la distancia histórica que nos separa de los grandes filósofos morales, no sólo de la Antigüedad clásica sino también de los mismos artífices de la Modernidad. Hoy nos enfrentamos no sólo al dato del pluralismo comprensivo en las sociedades, que haría problemática una fundamentación de la política con los supuestos kantianos de creencia y confianza en el progreso ilimitado de la humanidad, sino

⁵ John Rawls, *Liberalismo político*, traducción de Sergio R. Madero, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 15. El énfasis es mío.

también al hecho de que las virtudes ciudadanas de cuño aristotélico difícilmente podrían ejercerse en asambleas que convocaran a toda la población de una ciudad. Hoy, también, tenemos que ser lo suficientemente sagaces como para considerar nuestros proyectos morales más allá del ámbito personal de la elección *racional* y someterlos a la difícil prueba de la presentación de los mismos a los demás como *razonables* para su consideración y crítica. La comprensión de la necesidad de pensar por nosotros mismos los problemas más acuciantes de nuestra vida en común no nos sitúa sin más *al otro lado* de la tradición, pero si nos obliga a una lectura meditada y que no eluda las características propias de nuestro propio tiempo. Se puede recuperar a Aristóteles para nuestro tiempo, ahí están los esfuerzos de Hannah Arendt para mostrarlo, como también es urgente actualizar las demandas kantianas de la razón práctica en su ámbito de libertad, labor que el mismo Rawls ha hecho; sin embargo, actualizaciones de este tipo asumen la responsabilidad de establecer un diálogo crítico con el pasado desde una instancia que sin duda condiciona nuestra mirada retrospectiva: el presente.

La filosofía moral griega, asume Rawls, era una religión cívica de prácticas públicas y sociales y se ejercía en el espacio de la *polis*, donde, en un principio, los poemas épicos de Homero, con sus ejemplos heroicos de hombres esforzados y virtuosos, desempeñaban un papel central. Posteriormente, cuando el modo de vida de una clase guerrera se convirtió en asunto del pasado, la filosofía griega tuvo que elaborar para la vida humana la idea del más alto bien, en el sentido de ser un ideal atractivo el de la búsqueda sensata de la verdadera felicidad. Ya en la Modernidad, tres son los acontecimientos cuya impronta todavía hoy está presente en la filosofía política: la Reforma del siglo XVI que fragmentó la unidad religiosa del Medioevo y condujo al pluralismo religioso con todas sus consecuencias; el desarrollo del Estado moderno, con su administración central; y el desarrollo de la ciencia moderna que empezó en el siglo XVII e introdujo toda una reforma en aspectos de la vida cotidiana (en el caso del derecho, pensemos que la ordalía o

Antes de que se considerara siquiera plausible la práctica de la tolerancia en sociedades con instituciones liberales, parecía que la unidad y la concordia requerían un acuerdo sobre una doctrina, general y central, comprensiva, religiosa, filosófica o moral. El logro de tal unidad, de hecho, implicaba la subordinación de la *razonabilidad* que sería deseable que los ciudadanos ejercieran en el espacio de lo público, a la *racionalidad* de una única idea de lo bueno y políticamente valioso. La hegemonía —no es nada nuevo el mencionarlo— sólo se conseguía por el uso de la fuerza pública al ahogar la conciencia individual de los disidentes.

El problema del liberalismo político —planteado por Rawls como respuesta a la tradición en filosofía política—, no es el del más alto bien, aspecto que deja para decidir a cada quien dentro de los parámetros de lo justo. El liberalismo político no es comprensivo ni adopta una posición general acerca de las preguntas tradicionales de la filosofía moral (¿es la moral accesible a unos pocos o posible de conocerse por todos?; ¿el orden moral se deriva de una instancia externa y trascendente como Dios o surge en alguna forma de la naturaleza humana?), sino que deja que diferentes puntos de vista comprensivos las contesten a su manera. Este aserto se presenta en sociedades plurales como *razonable*, no en vista de su concordancia con la verdad de las cosas sino en su entendimiento de aquéllo (la religión, la ontología, la filosofía) acerca de lo cual no podríamos llegar a ningún acuerdo. Los problemas generales de la filosofía política no son de la incumbencia del liberalismo político, sugiere Rawls, a menos que afecten la manera en que el trasfondo cultural y sus doctrinas comprensivas tienden a apoyar a un régimen constitucional. Lo que implícitamente se da por sentado es que una concepción de la justicia elaborada y basada en unos cuantos problemas clásicos que vienen de largo tiempo atrás —y recordemos que, en este sentido, Rawls tomaría la misma opción que Bobbio en su definición de lo político: volver la mirada hacia *la lección de los clásicos*— debería ser correcta o, por lo menos, capaz de establecer principios rectores para los problemas que fueran surgiendo. Parafraseando al propio Rawls, el mismo principio de igualdad contenido en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y que invocó Abraham Lincoln para

juicio de Dios fue sustituida por la idea de que las pruebas válidas ante un tribunal serán, únicamente, las evidencias recogidas según el método científico).⁶

El proceso de tolerancia hacia la vida interna del individuo, producto de esta evolución en la Modernidad, puede ejemplificarse en la obra de John Locke y su teoría de la moderación religiosa, forjada en paralelo con la de la moderación epistemológica y política. Locke llegó a la creencia de que no existen en nuestras mentes ideas innatas producto de la impronta divina; el conocimiento surge y se funda en la experiencia; y los principios prácticos no se encontrarían en mejor posición que los epistemológicos: de hecho, no hay acuerdo en lo tocante a las reglas morales. La idea de Dios no es innata, dado que hay naciones enteras que no han tenido ninguna idea al respecto. La idea de Dios que muchos hombres tienen, en opinión de Locke, puede explicarse diciendo que ellos han reflexionado sobre las causas de las cosas y han rastreado las cosas hasta una causa original y *postulada*. Esta doctrina de las nociones innatas le parece a Locke tan falsa como perniciosa, porque se usa para persuadir a las personas de aceptar principios sobre la base de la autoridad: uno sólo sabe realmente lo que uno mismo elucida y comprende por sí mismo, no lo que uno acepta, en el mejor de los casos, confiando en lo que el otro dice y, en el peor, sometiéndose a las creencias de la autoridad en turno.⁷

⁶ Véase, al respecto del tercero de estos tópicos modernos, Larry Laudan, "El desarrollo y la resolución de las crisis epistemológicas: Estudios de caso en la ciencia y el derecho durante el siglo XVII", en *Signos Filosóficos*, núm. 5, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, enero-junio de 2001, pp. 83-119.

⁷ Dice Locke que: "Ningún hombre inspirado por Dios puede comunicar a los demás por revelación, ninguna nueva idea simple que no tuviera antes por la sensación o por la reflexión, en razón de que cualesquiera que sean las impresiones que pueda tener concedidas por Dios, esta revelación, si fuera de nuevas ideas simples, no podría ser comunicada a otros ni por palabras ni por otros signos. Pues las palabras, vistas u oídas, recordarían a nuestros pensamientos aquellas ideas solamente que para nosotros han sido por lo común los signos, pero no pueden introducir ninguna idea simple perfectamente nueva y anteriormente desconocida" (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Luis Rodríguez Aranda, cap. XXVIII, sec. 3, Buenos Aires, Aguilar, 1977). Más adelante (sec. 5), continúa en el mismo tenor: "Si las jurisdicciones de la fe y la razón no se guardarán mediante estos límites, la razón no serviría de nada en materia de religión, y no habrá por qué censurar las extravagantes opiniones y ceremonias que se hallan en ciertas religiones del mundo. A ese encumbramiento de la fe por encima de la razón, creo que podemos adscribir gran parte de los absurdos que llenan casi todas las religiones que dividen la humanidad". Véase, a propósito del vínculo entre epistemología y política en la obra de John Locke: J. L. Mackie, *Problemas en torno a Locke*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

condenar la esclavitud, puede ser traído de nuevo hoy para condenar la desigualdad de derechos y la opresión de que son objeto las mujeres. Se trataría, en ambos casos, de llevar al espacio público de discusión un punto de vista netamente *razonable* en lo tocante a nuestra posición ciudadana ante la ley:

Así, pues, el origen histórico del liberalismo político (y, más generalmente, del liberalismo) es la Reforma y sus secuelas, con las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII. Entonces dio principio algo parecido al criterio moderno de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento. Como bien lo vio Hegel, el pluralismo hizo posible la libertad religiosa, que ciertamente no eran las intenciones de Lutero ni las de Calvino. Por supuesto, revisten decisiva importancia otras controversias, como la de limitar o no el poder de los monarcas absolutos [...] Sin embargo, [...] prevalece el hecho de la división religiosa. Por esta razón, el liberalismo político supone el hecho del pluralismo razonable como un pluralismo de doctrinas comprensivas, que incluye a las doctrinas religiosas y a las no religiosas. Este pluralismo no se considera como un desastre, sino como el resultado natural de las actividades de la razón humana en regímenes de instituciones libres y duraderas. Considerar un desastre el pluralismo razonable es considerar también que es un desastre el ejercicio de la razón en condiciones de libertad.⁸

Hasta aquí he tratado de introducir el contexto histórico de, por un lado, la propuesta moral rawlsiana tal y como se nos ofreció seminalmente en *Teoría de la justicia* y, por otra parte, la reforma que significa la asunción de sus carencias para la formulación de un *Liberalismo político*. A lo largo de la presente investigación, trataré de mostrar por qué he asumido que el contraste entre las ideas de lo racional y lo razonable —paradigmáticas, respectivamente, de la primera y segunda grandes obras mencionadas— es una adecuado revelador fotográfico para mostrar, en perspectiva, la imagen última de la filosofía moral de John Rawls; imagen en la que se han atenuado algunos rasgos —los principios de la elección racional, por ejemplo— y se han acentuado otros —los elementos de cultura pública, por mencionar sólo uno—, a través del reconocimiento del problema que representa la estabilidad que cualquier concepción política de la justicia debe lograr en una sociedad plural sin homogeneizarla.

México, Distrito Federal, 25 de Julio de 2002.

⁸ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 18.

I.

DIVERSAS IDEAS ACERCA DE LO RACIONAL Y LO RAZONABLE:

APROXIMACIÓN A SUS ÁMBITOS DE VALIDEZ

Habían transcurrido cuatro meses desde el día estival que pasó con Madame Olenska. Desde entonces, habían entrado en comunicación y Archer había construido en su interior una especie de santuario donde la tenía entronizada entre sus pensamientos y deseos más secretos. Poco a poco se había convertido en la esencia de su vida real, de sus únicas actividades racionales; ahí llevaba los libros que leía, las ideas y sentimientos que le alimentaban, sus juicios y visiones. Fuera, en el escenario de su vida cotidiana, se movía con un creciente sentido de irrealidad e insuficiencia, chocando con los prejuicios familiares y los puntos de vista tradicionales como un hombre distraído se golpea contra los muebles de su propia habitación. Ausente... así estaba tan ausente de todo lo más densamente real y cercano a otros que, a veces, se sorprendía de que éstos aún le imaginaran entre ellos.

Edith Warton, *La edad de la inocencia*

Parto del hecho que en ningún momento de *Teoría de la justicia* o *Liberalismo político*, John Rawls ofrece una definición explícita y abstracta de lo *racional* y de lo *razonable*, pero sí establece toda una batería de alusiones, representaciones y analogías para estos conceptos. Para Rawls, la abstracción conceptual no es un ornamento que emplea una cierta actividad intelectual y, en el contexto de la filosofía política, le reserva el papel de elevarse más allá de los puntos de vista particulares y conflictivos que todos sostenemos acerca de la mejor forma de orientar la vida en común. ¿Cómo es entonces que un autor con una confianza, quizás sólo comparable a la de Immanuel Kant, tan amplia en el afán conceptual de la filosofía moral se resista a ofrecer una definición precisa de las ideas de lo *racional* y lo *razonable* que, así contrastadas, mostrarían el punto de inflexión de toda la obra rawlsiana? Pienso que esto es así porque más que pretender

describir nociones cerradas, Rawls quiere evocar en nosotros, por un lado, el proceso de construcción de ideas permanentemente abiertas al debate y articuladas con conceptos igual de móviles y, por otro, situarnos en ámbitos de validez que se constituyen no por un prurito teórico sino que, como en el caso de la moral kantiana, están ahí permitiéndose desatender cierto compromiso con la verdad —que caracterizaría las pretensiones científicas de la moral— para privilegiar la coherencia en el compromiso con el respeto a la personalidad moral y su dignidad inherente. Es decir, no habría en la obra de Rawls, hasta donde alcanzo a comprender, posibilidad alguna de vincular dichas nociones a un sustrato de naturaleza racional o determinismo histórico y, mucho menos, llevar hasta callejones antinómicos a los ideales que se articulan en la razón pública y que habrían de postularse más que definirse.

A lo largo de la obra de John Rawls, el término *razonable* se emplea de distintas maneras —unas veces como adjetivo para calificar los elementos (puntos de vista, caracterizaciones de la personalidad moral, etcétera) que hacen posible la constitución de una cultura política compartida en distintos niveles, otras como sustantivo que se opone a las formas de entender la política (como tribuna para predicar la verdad revelada, como espacio de ejercicio del poder tiránico o paternalista) que serían *irrazonables* y, por tanto, atentarían contra esa idea de orden institucional—, pero todas ellas tendrían en común el demarcar un espacio de convergencia para el acuerdo político acerca de la estructura básica de una sociedad entendida como esquema justo de cooperación.

El espacio de lo *razonable*, si he entendido bien el sentido que quiere transmitir Rawls, debe ser lo suficientemente amplio como para incluir a todos los individuos —cuya *razonabilidad* estaría dada, primero, por la comprensión que de ellos mismos tienen como seres *racionales* y con proyectos de vida que se consideran lo suficientemente valiosos como para llevarse a cabo— que, por un lado, se constituyen como ciudadanos en pie de igualdad ante la ley y, por otro, se hallan enfrentados —a veces en grados extremos de violencia— por las doctrinas comprensivas —visiones totales y totalizantes de mundo que se traducen en horizontes de sentido desde los cuales pensar lo político— que sostienen y dan

valor a su vida. Se puede ver que apenas se intenta bosquejar esta dimensión intersubjetiva de la político a que alude lo *razonable*, también se muestra la relevancia y complejidad —como una serie de cajas chinas, el término contiene a otros, incluido a veces el de lo *racional*, que sucesivamente acaban perfilando el ideal de la razón pública— que esta idea tiene en el proyecto moral de John Rawls considerado en perspectiva.⁹

⁹ Que la perspectiva que aquí adopto sea global o no —es decir, que considere el conjunto de la obra rawlsiana— es una cuestión que quiero dejar al margen de la discusión. Para efectos de esta investigación, considero que el gran proyecto moral rawlsiano está contenido —como decía Borges, cada gran libro debe contener a su *contralibro*, cada argumento seguro de lo que sostiene debe incluir una enumeración de sus debilidades— seminalmente en *Teoría de la justicia* y desarrollado hasta sus límites en el *Liberalismo político*. De esta manera, los textos posteriores de Rawls —particularmente *The Law of People* y *Lectures on the History of Moral Philosophy*— serían explicitaciones de los puntos de vista vertidos en aquellas dos obras ineludibles de la filosofía moral o depósito de las réplicas y debates —una *disputa de familia*, así la ha calificado agudamente Fernando Vallespín— que el filósofo estadounidense ha sostenido. No he incluido, más que de manera tangencial, las reflexiones rawlsianas posteriores y con ello no les resto mérito, sino que les reservo un espacio futuro de reflexión. Se ha dicho que el día de hoy los filósofos morales deben estar al tanto de las reflexiones de Rawls o explicar por qué se sienten tan seguros de evitarlas; una aseveración igual de *desmesurada en su justeza* —aunque suene paradójica la expresión— es la que reducía la tradición occidental a una serie de notas a pie de página de los *Diálogos* de Platón. Quedémonos un momento con la imagen de la *disputa de familia* y del *diálogo a pie de página*. Me parece muy sugerente este tópico —exagerado como toda generalización si se considera literalmente—, según el cual lo que hoy hacemos, y lo que Aristóteles, Tomás de Aquino o Kant hicieron en su momento, no sea otra cosa sino el establecimiento de un perpetuo diálogo con individuos que, independientemente de su situación histórica y las limitaciones que ésta naturalmente les impuso, se empeñaban en la resolución de un manojo de problemas intemporales con el arsenal imperecedero de la reflexión racional. Este es el espacio de lo público a que apunta la idea de lo *razonable* y que pone a la filosofía misma el requisito de una presentación racional de sus argumentos lo suficientemente comprensible para todos. “Uno de los propósitos de la filosofía moral consiste en buscar posibles bases de acuerdo donde no parece que exista ninguna” (John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 525). También me resulta muy sugerente, en este sentido dialógico —en el que ya se abraza decididamente una concepción dialógica de la razón—, una afirmación hecha por Isidoro Reguera, en la “Introducción” de su ya célebre *La miseria de la razón*, a propósito de la falta de la pertinencia de la mayoría de las referencias bibliográficas, a no ser que lo que se tenga sea una intención cosmética: “La inevitabilidad de las notas (a pie de página) es tal, pero no me agrada. Corren dos libros paralelos por estas páginas: el de arriba y el de abajo” (Madrid, Taurus, 1980, p. 11). Y en *El feliz absurdo de la ética* (Madrid, Tecnos, 1994) vuelve a hacer la misma observación, concediendo ahora la relevancia a las notas sólo para dar testimonio del proceso de gestación del texto en su conjunto, que es producto del diálogo entre el libro de *arriba* con el de *abajo*, entre las intenciones e intuiciones del autor y el tratamiento que otros autores han dado el mismo, todos inscritos en esa horizonte de sentido compartido que da la discusión en términos semejantes sobre asuntos similares. Me gustaría, sinceramente, arribar al final de esta investigación con la sensación de, efectivamente, haber sido parte de tal diálogo.

Una primera aproximación a la idea de lo racional

Empecemos por la primera aproximación a la idea de lo *racional* que puede extraerse una lectura somera de *Teoría de la justicia*. Para tal propósito, planteo, junto con Rawls, la pregunta seminal: ¿cómo abordamos y contextualizamos el problema de la justicia en nuestras sociedades? Estamos acostumbrados a pensar en que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, de la misma manera que la verdad lo es de los sistemas de pensamiento y, en este sentido, rechazamos leyes e instituciones que no sean justas aunque funcionen eficazmente, al igual que descalificamos sistemas de pensamiento que no sean veraces. El rechazo a la valoración de la eficacia por sobre la justicia en lo que tiene que ver con instituciones políticas, de entrada, sitúa en la base de nuestra reflexión acerca de la justicia la inviolabilidad de la dignidad de la persona.

Ahora bien, ¿en qué radica esta dignidad de la persona?. Creo que para Rawls es evidente que se halla en el poder moral que todos poseemos por igual, al menos en potencia, y que nos permite formarnos un plan de vida buena y, en general, decidir aquello que consideramos como valioso en el transcurso de la vida. Elegimos, de tal suerte, hacer cosas o dejarlas de hacer para favorecer la consecución de ese plan *racionalmente* decidido. De la personalidad moral que revelamos en nuestra capacidad de evaluar lo que es valioso, resulta la idea de la *racionalidad* del agente para Rawls. Suponemos, entonces, que en una sociedad justa, las libertades de igual ciudadanía están aseguradas por sí mismas y exentas del regateo. Porque tampoco, siguiendo el paralelo con la ciencia, aceptaríamos un cálculo sobre la verdad en vista a su ulterior utilidad. Rawls aprecia el hecho de que afirmamos esta primacía con la suficiente vehemencia como para preocuparnos por encontrar una forma adecuada de explicarla.

A la luz de una idea de la justicia es que los individuos *racionales* revelan una identidad de intereses, pues esperan que aquella les permita coordinar sus acciones y resolver sus problemas conjuntos. Pero es esa misma caracterización como seres *racionales*, lo que plantea entre los individuos un conflicto de

intereses, dado que existen entre ellos diferentes interpretaciones acerca de cuál es la mejor división de deberes y beneficios del esquema cooperativo que una idea de justicia orienta. La coincidencia sobre la necesidad de principios de la justicia significa que hay en todos los individuos la disposición a reconocer principios que organicen su vida en común. El conflicto de intereses plantea, de modo complementario, la necesidad de una serie de principios para la justicia social que habrán de reconocerse como un punto de vista común. De este modo, ya en la obra temprana de Rawls y precisamente en relación con la definición del papel de la justicia, puede apreciarse como la coincidencia y el conflicto de intereses sugieren la necesidad de distinguir entre una concepción pública — política y *razonable*— de la justicia y las diferentes concepciones de lo justo que se hallan ligadas más bien a ideas personales —y *racionales*— acerca de lo bueno y lo valioso. En *Teoría de la justicia*, Rawls reconoce que esta distinción no resuelve el problema, pero si nos aproxima a su adecuado enfoque; al mismo tiempo, y reconociendo que tal distinción subsume las distintas nociones individuales de lo bueno, el filósofo estadounidense sugiere que hay toda una serie de cuestiones vitales en los distintos niveles de la cultura que habrán de resolverse apelando a esa noción pública de la justicia. Una concepción pública de la justicia deberá, capitulando, darnos principios que sirvan para la coordinación de nuestras acciones como seres *racionales* y que, simultáneamente, nos remitan a un punto de vista común —*razonable*—para dirimir el conflicto de intereses.

Así, definido el papel de la justicia y su relación con los intereses *racionales* de los *individuos* —en un momento en que Rawls todavía no se permite hablar de *ciudadanos*—, habrá que referirse a su objeto específico. Nuestras intuiciones acerca de lo justo se aplican habitualmente a diversos objetos: acciones, actitudes, instituciones. Sin embargo, para Rawls, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad, es decir, la manera en que se constituye la vida institucional de una sociedad en lo tocante a la distribución de deberes, derechos y parcelas de bienes. Desde el principio, y una vez especificado el tema de su investigación, Rawls impone dos restricciones a la misma: primero, que bastará con formular una concepción *razonable* de la justicia para la sociedad

considerada como un sistema cerrado y aislado (de momento, están fuera de investigación los principios del derecho internacional o los principios que rijan para asociaciones particulares o subsistemas sociales); y, segundo, que se examinarán los principios de la justicia que regularían una sociedad bien ordenada, es decir, aquella en que todos actuarían justamente y cumplirían su parte en el mantenimiento de instituciones justas (porque las diversas concepciones de la justicia son el producto de diferentes nociones de sociedad y necesitamos un horizonte normativo desde el cual criticar nuestra realidad social), dado que las mismas resultarán favorables a la *racionalidad* arraigada en la capacidad moral de esos individuos que las apoyan.

A la base de la construcción política de la justicia de Rawls está la pretensión de llevar a un nivel de alta abstracción la tradicional teoría del contrato social, no en el sentido del establecimiento de un punto de partida para el ingreso a la sociedad civil o el establecimiento de una forma de gobierno particular; sino en el sentido de proporcionar una instancia de evaluación moral de los principios de la justicia presentados a seres *racionales*. Así,

[...] la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. *Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación.* Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores [...] A este modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad.¹⁰

La elección racional en tal situación de igualdad determinaría la naturaleza de los principios de la justicia. En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad sería el equivalente del estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato, en el sentido de que no se plantea como un estado de cosas históricamente real y tampoco como un estadio primigenio de cultura; porque, desde su nacimiento, cada persona se encuentra, por un lado, en una posición determinada en un contexto histórico y social específico que ha moldeado sus

¹⁰ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 24. El énfasis es mío.

ideas sobre lo justo y, por otro, tiene una idea de lo que *racionalmente* le conviene. La posición original es una situación puramente hipotética que determina la elección de los principios de la justicia. De esta manera, en la justicia como imparcialidad los principios de la justicia se eligen en una situación inicial que es justa y, también, a la luz de los intereses de las personas *racionales* situadas en ella.

La justicia como imparcialidad, al igual que otras ideas de cuño contractual, consiste en dos partes en que se recupera, en distintos sentidos, esa caracterización de los individuos situados en la situación original como *racionales*: primero, una interpretación de la situación inicial y del problema de elección *racional* que se plantea en ella; y, segundo, el planteamiento de un conjunto de principios acerca de los que se promete el acuerdo a partir de esa coincidencia de intereses no egoístas.

El mérito de la terminología contractual es que transmite la idea de que se puede concebir los principios de justicia como principios que serían escogidos por personas racionales, y de que las concepciones de la justicia se pueden explicar y justificar de esta manera. [...] Los principios de la justicia se ocupan de las pretensiones conflictivas a las ventajas obtenidas por la cooperación social; se aplican a las relaciones entre varias personas o grupos. La palabra “contrato” sugiere tanto esta pluralidad como la condición de que la división correcta de ventajas tiene que hacerse conforme a principios aceptables para todas las partes. La fraseología contractual connota también el carácter público que es condición de los principios de la justicia.¹¹

Efectivamente, el punto de vista contractual apunta al reconocimiento de una pluralidad de individuos que van a evaluar racionalmente, en el marco de sus planes de vida buena, los principios de la justicia. Pero es sólo hasta el planteamiento del constructivismo político, en el *Liberalismo político*, que el módulo de valoración moral —pues se trata de alcanzar un acuerdo que no sea un mero *modus vivendi*— de los principios de una concepción política de la justicia es el ciudadano y su capacidad moral vuelta *razonable*. En *Teoría de la justicia*, puede verse, la *racionalidad* de las partes queda vinculada, inevitablemente, a la

¹¹ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 29. El énfasis es mío.

idea de un proceso contractual a través del cual se eligen los principios de la justicia y se hace residir su justificación en la satisfacción del interés no egoísta de las partes en la posición original. En contraste, en el *Liberalismo político* Rawls destaca el carácter constructivista —artificial, como toda autoridad política— de la concepción política de la justicia que habrá de evaluarse no sólo en relación con el interés racional sino, también, con la capacidad de estabilizar una sociedad dividida por las distintas doctrinas que profesan los ciudadanos.

La posición original en la versión rawlsiana del contractualismo es la instancia que asegura que los acuerdos alcanzados a partir de ella sean justos. En este experimento mental, las concepciones de la justicia se jerarquizan ante los participantes que las percibirán como *razonables* o no, según el punto de vista no condicionado o influido en términos de lo extrapolítico que adopten. Sin embargo, en un primer momento de la exposición de la justicia como imparcialidad, Rawls no lleva esta idea hasta sus últimas consecuencias; y así, el problema de la justificación de los principios de la justicia se resuelve en una cuestión de deliberación. Por ello, la teoría de la justicia está en íntima conexión con la teoría de la elección *racional*. La caracterización igualitaria de la posición original impone restricciones a los razonamientos sobre los principios de la justicia y, en consecuencia, a los principios mismos; de esta manera, en cualquier momento y ante cualquier problemática específica de lo político —recordemos que los principios de la justicia sólo lo son para la estructura básica y todavía quedarán muchas cuestiones pendientes— podemos colocarnos en la posición original adoptando el procedimiento de argumentar a favor de los principios de la justicia con las restricciones que impone el velo de la ignorancia en la situación original. Las restricciones en el razonamiento sobre la justicia, fundamentalmente en *Teoría de la justicia*, están para representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales y *rationales* capaces de tener ideas sobre lo bueno y lo justo; posteriormente, el Liberalismo político enriquecerá esta caracterización de los individuos en el sentido de ser capaces ellos de involucrarse en la empresa de la cooperación social y de modificar sus juicios arraigados a la luz de argumento *razonables*.

La posición original nos provee de un marco de referencia para examinar críticamente y ponderar la importancia de nuestras convicciones sobre lo justo. Ideas como que la intolerancia religiosa y la discriminación religiosa son injustas están bastante arraigadas en nuestra conciencia como para desatenderlas en la orientación de la elección de los principios de la justicia —como pensaba Hume, en efecto, el aprendizaje moral es también empírico en el horizonte de la escasez de bienes y de la conflictividad humana— y, así, se constituyen como puntos fijos provisionales que suponemos debe satisfacer una concepción de la justicia. Nuestras convicciones ajustan, efectivamente, el proceso de elección *racional* de los principios de la justicia pero también, en un sentido inverso, deben ajustarse a los criterios de razonamiento que impone la posición original y que se aplicarían sobre asuntos, como el de la correcta distribución de la riqueza o el de la penalización de los delitos, ante los que nuestras convicciones se desdoblan en opiniones diversas. Así, tanto la caracterización de la posición inicial como nuestros juicios sobre lo justo puestos en relación con los principios de una concepción pública de la justicia están sujetos a permanente revisión —ningún acuerdo se da como definitivo, la de Rawls es sólo *una* teoría de la justicia—; esta clase de ponderaciones y revisiones se agrupan bajo el proceso que Rawls denomina *equilibrio reflexivo*: al final del mismo ya coinciden principios y juicios, pero sólo tras el reconocimiento de que cada uno constituye una instancia crítica respecto del otro. Y como la labor reflexiva de la razón nunca se suspende, este equilibrio reflexivo se considera como tentativo y nunca como estable: las condiciones pueden variar y todo argumento ha de refrendarse a la hora de enfrentar las cuestiones decisivas de la vida social con el experimento mental contractual.

La validez de los principios de la justicia no está en su veracidad ni en su articulación deductiva con una serie de premisas trascendentes y/o evidentes; por el contrario, el problema de su justificación se resuelve equilibrando reflexivamente *normatividad* y *eticidad* en un conjunto coherente. En este enfoque de fondo, la justicia como imparcialidad contrasta con el utilitarismo clásico.

La versión tradicional del utilitarismo en su versión política consiste en la idea de que una sociedad está correctamente ordenada y, por lo tanto es justa, cuando sus instituciones están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella. De entrada, en su contrastación con la justicia como imparcialidad, Rawls supone que existe una manera de pensar acerca de la sociedad que hace al utilitarismo la concepción de justicia más *racional*: el sentido común nos indica que cada hombre tiene intereses personales, siempre está dispuesto a sacrificar pérdidas en el presente para maximizar beneficios en el futuro y que esta conducta es perfectamente *racional*. Para el utilitarismo —que no considera seriamente la distinción entre personas— es perfectamente legítimo extender para la sociedad el principio según el cual cada individuo debe promover al máximo su bienestar personal; de tal forma, el principio para la sociedad consiste en promover al máximo posible el sistema general de deseos que se configura a partir de los deseos individuales. El utilitarismo interpreta el principio de elección de una colectividad como extensión del principio de elección de un solo hombre en la figura del *espectador imparcial*, en quien están organizados todos los deseos posibles en un sistema coherente que se identifica simpatéticamente con todos y cada uno de los miembros de la colectividad. El espectador imparcial pondera los deseos, los jerarquiza en un sistema único y se transforma en un *legislador ideal* para ajustar las reglas del sistema social que favorezcan la realización de ese sistema integrado e inamovible. Efectivamente, para el utilitarismo la decisión política correcta será fundamentalmente una cuestión de administración eficiente. Rawls destaca, en este contexto, un contraste importante: la justicia como imparcialidad, al ser una visión contractual, supone que los principios de justicia son producto de un acuerdo y no se detiene, como el utilitarismo, en la idea de que es correcto hacer extensivo a la sociedad el principio de elección por cada hombre.

El lugar común sitúa la defensa de la libertad de acción de acuerdo a las motivaciones íntimas como propia de un utilitarismo decididamente individualista; pero, tras el análisis de Rawls, se muestra como el individuo a la base del

razonamiento moral utilitario se muestra como una ficción socialmente útil. Sin embargo, la racionalidad del individuo a la base del razonamiento utilitario es, por así decirlo, *estática*, ya que una vez que él ha establecido la relación pertinente entre medios y fines para la consecución de su proyecto de vida, no se aparta un ápice de ella a lo largo de toda su existencia —y elevado este principio a legislación, se haría muy difícil su revisión cuando las circunstancias sociales hayan variado—. El individuo considerado racionalmente por el utilitarismo establece una jerarquía de valores que es permanente y que permite la hipostatización de un espectador ideal en la figura de un legislador considerado como imparcial. En contraste, la racionalidad del individuo rawlsiano, al hacerse residir en su razón práctica, se constituye como un espacio de deliberación lo suficientemente amplio como para incluir todas las facetas de un plan de vida *racionalmente* elegido. Rawls piensa, de este modo, que la única identidad plausible para la caracterización de individuo *racional* es aquella que lo revelaría como un manojo de decisiones morales y críticas configurando un plan de vida siempre abierto a la modificación y nunca definitivamente concluido.¹²

¹² La imparcialidad no debe conseguirse sólo entre las personas en la posición original, sino en la posible relación de estas con las futuras generaciones en lo que, por ejemplo, tendría que ver con políticas de ahorro de energía o de cuidado del medio ambiente. Así, “ya que las personas en la posición original consideran el punto de vista de cada período, sujetas al velo de la ignorancia, esta simetría se les presenta clara y no consentirían en un principio que valora los períodos más cercanos más o menos profundamente. Sólo de este modo pueden llegar a una cuerdo sólido desde todos los puntos de vista, ya que reconocer un principio de preferencia temporal es autorizar a personas distintamente situadas en el tiempo a imponer sus reivindicaciones sobre los otros basándose únicamente en esta contingencia” (John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 274). El gradual reconocimiento de que la *racionalidad* de los individuos no los compromete con un único plan de vida hasta su muerte es uno de los motivos que configuran la idea de lo *razonable*. Como Kant, Rawls supone que la elección de un modo de vida, por muy meditada que ésta sea, restringe una cantidad infinita de *otras* posibilidades de acción. Sólo en la perspectiva de la especie será posible apreciar el progreso completo de cada hombre. El reconocimiento de esta pluralidad de fines que, por un lado, se acotan en el individuo y, por otro, se expanden en la especie humana, sitúa a Kant —como a Rawls— en el camino de lo político: “El mayor problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza le apremia, es la instauración de una sociedad civil que administre el derecho en general. Pues sólo en la sociedad y, por cierto, en aquella que albergue, con la mayor libertad, por tanto, como un antagonismo general de sus miembros, las más preciosa determinación y seguridad de los límites de esta libertad, para que pueda coexistir con la libertad de otros; sólo en aquella el más alto propósito que la naturaleza puede logra en la humanidad, es decir, el desarrollo de todas sus disposiciones, quiere también la naturaleza que el hombre deba procurárselo, como de todo fin de su determinación” (Immanuel Kant, “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita, en *En defensa de la Ilustración*, traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Barcelona, Alba, 1999, p. 121).

El carácter teleológico del utilitarismo también lo hace, en una primera aproximación, muy atractivo para orientar lo político. Rawls asegura que los dos conceptos principales de toda doctrina moral son lo *bueno* y lo *justo*, y el concepto de una persona moralmente digna se deriva de su interacción. Las teorías teleológicas definen el bien independiente y anteriormente a lo justo: entonces lo justo es definido como aquello que maximiza el bien previamente establecido. De ello se deriva que nuestros juicios intuitivos sobre lo justo, si entran en conflicto con los principios de la maximización del bien previamente establecido, han de distinguirse y desecharse cualquier intento de ajustar unos a otro; y también, que la teoría nos permite juzgar la bondad sin ninguna referencia a la justicia. Aquí está, aparentemente, incorporada una idea *racional* de elección instrumental: intuitivamente, pensamos que lo *racional* consiste en maximizar y, cuando se trata de moral, lo es maximizar el bien. Así resultaría plausible, desde la perspectiva de nuestras intuiciones sobre la *racionalidad*, que las sociedades se orienten para maximizar el bien. Por supuesto que no es imposible que la aplicación de una teoría deontológica arrojará como saldo un mayor bien que otra teleológica, pero se trataría de una coincidencia (del mismo modo que Kant pensaba que el tema de la felicidad debía proscribirse de la reflexión moral); o sea que el problema de la obtención del máximo equilibrio neto de satisfacción nunca se plantea en la justicia como imparcialidad. Este contraste entre teleologismo y deontologismo sirve a Rawls para señalar que, mientras que el utilitarismo emprendería un cálculo *racional* en apariencia para decidir si un placer obtenido a partir de una violación a la ley es de tal magnitud que debiera considerarse y enfrentarse a la decisión de realizar otros deseos, la justicia como imparcialidad adoptaría la idea de que las personas deberían adecuar sus concepciones de lo bueno y lo valioso, por más reconfortantes que resulten, a principios de justicia y rechazar, de entrada, cualquier violación de los derechos emanados de la dignidad humana considerada como inamovible. La *racionalidad* de las partes en la posición original, puede verse, queda limitada por los principios de la justicia y no significa la apertura de un campo arbitrario de preferencias:

Los principios del derecho, y por tanto de la justicia, ponen un límite al número de satisfacciones que tienen valor; imponen restricciones al número de conceptos razonables del bien propio. *Al hacer planes y al decidir sobre sus aspiraciones, los hombres han de tomar en cuenta estas restricciones.* Por esto, en la justicia como imparcialidad no se toman las predisposiciones y propensiones humanas como dadas, sean las que fueren, buscándose luego el mejor medio de satisfacerlas [... En la justicia como imparcialidad, el concepto de lo justo es previo al del bien. Un sistema social justo define el ámbito dentro del cual los individuos tienen derecho a desarrollar sus objetivos, proporcionando un marco de derechos y oportunidades así como los medios de satisfacción dentro de los cuales estos fines pueden ser perseguidos equitativamente. La prioridad de la justicia se explica, en parte, sosteniendo que los intereses que exigen la violación de la justicia carecen de valor. Al no tener méritos para empezar, no pueden sobreponerse a sus derechos.¹³

Una intuición fundamental relacionada con la justicia, y que no ha sido fácilmente desestimada y, más aún, frecuentemente se recupera por los teóricos, es que debemos distinguir, en principio, entre las pretensiones de la libertad y de lo justo, por un lado, y lo deseable de aumentar el beneficio social en su conjunto, por otro. La misma idea intuitiva se completa con la prioridad de las pretensiones de justicia sobre cualquier tentativa de aumentar el beneficio social: estamos acostumbrados a pensar, y esto es correcto no perderlo de vista, que las libertades básicas se dan por sentadas y que los derechos básicos de los individuos no están sujetos al regateo político que busque elevar el beneficio común. La justicia como imparcialidad dará cuenta de estas convicciones de sentido común mostrando que son consecuencia de los principios que habrían de escogerse en la posición original; el utilitarismo, en cambio, pensará en ellas como subordinadas al principio de utilidad cuando se presenten conflictos entre ambos puntos de vista y, a lo sumo, explicará tales convicciones como ilusiones socialmente útiles al ser interiorizadas por los individuos.

A la base de todos estos contrastes se halla una diferencia en las concepciones de la sociedad que Rawls señala: para la justicia como imparcialidad, se piensa en una sociedad bien ordenada como esquema de cooperación para ventajas mutuas entre individuos *racionales* y regulado por

¹³ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 42. El énfasis es mío.

principios que ellos mismos escogerían en una situación inicial de igualdad; en cambio, para el utilitarismo clásico, se piensa en una administración eficiente de recursos sociales para maximizar la satisfacción de un sistema de deseos construido por el espectador imparcial a partir de muchos sistemas de deseos aceptados como dados.

El utilitarismo trata de reducir al mínimo el recurso a la intuición y por ello da prioridad al principio de la utilidad sobre aquélla. El intuicionismo —otro de los enfoques morales alternativos al utilitarismo que Rawls examina, aunque no con tanta exhaustividad—¹⁴ en lo que tiene que ver con el problema de la prioridad, se revela como una concepción de la justicia incompleta pues todo lo abandona a la complejidad del hecho moral. La justicia como imparcialidad limita el papel de la intuición de varias maneras aunque no renuncia totalmente a apoyarse en alguna medida en ella, es decir, abstrae los juicios de valor de sus matrices históricas e individuales específicas para tratar de ofrecer una respuesta de largo y amplio

¹⁴ En sentido amplio, puede caracterizarse al intuicionismo como la doctrina que mantiene que existe una familia irreductible de primeros principios, imposibles de superar, que tienen que ser sopesados unos con otros preguntándonos qué equilibrio es el más justo según nuestro juicio y, dado que los hechos morales son complejos, se infiere que no existe una pauta única que les asigne sus valores respectivos. El intuicionista no niega la congruencia y definición de los juicios morales (que estarían dadas sólo por el interés y la tradición), pero sí afirma que del hecho de que demos respuestas diversas a las mismas encrucijadas de elección no es posible sustraer una visión ética subyacente. En lo que respecta a nuestros juicios sobre la justicia social, el intuicionismo sostiene que a lo más que podemos hacer es llegar a la consideración de una pluralidad de primeros principios en relación con los cuales sólo podemos decir que nos parece más correcto equilibrarlos de un modo que de otro. Las teorías de este tipo intuicionista tienen dos características principales según Rawls: 1) consisten en una pluralidad de principios que pueden estar en conflicto y así dar soluciones contrarias para casos particulares; y 2) no incluyen un método explícito de valoración moral. De este modo, el intuicionismo plantea la pregunta de hasta qué punto es posible dar una explicación sistemática de nuestros juicios acerca de lo justo. El único camino para impugnar al intuicionismo, piensa Rawls, consiste en proponer ciertos criterios éticos reconocibles que respalden los valores que pensamos es correcto dar a la pluralidad de principios. El intuicionismo, caracterizado como este pluralismo de principios en el individuo *racional* (en el futuro de la teoría, trasladado por Rawls a las doctrinas comprensivas *razonables*), nos da una pauta para pensar las características de la solución al problema de la justicia en una sociedad bien ordenada: la situación histórica, la costumbre y las expectativas definen en buena medida lo que entendemos por justicia, pero lo hacen a un nivel tan general y arraigado en la historia que vuelven irreconciliables nuestras visiones sobre lo justo; entonces, para alcanzar alguna solución que vaya más allá del agotamiento de una de las partes en la discusión y/o de la imposición de los criterios tradicionales de ciertos grupos, es necesario desplazarse a un esquema más general que determine el equilibrio de los preceptos o que, por lo menos, lo reduzca dentro de ciertos límites. El rasgo distintivo del intuicionismo consiste no en su deontologismo o teleologismo sino en el lugar amplio que concede al hecho de que recurramos a nuestras capacidades intuitivas sin guiarnos por criterios éticos constructivos o reconocibles.

alcance al problema de la ordenación de la sociedad según principios de justicia. En primer lugar, los principios de la justicia como imparcialidad son aquellos que serían escogidos en la posición original, es decir, son el producto de una elección. De este modo, una parte del valor de la noción de *escoger principios* estriba en que las razones que justifican su adopción pueden, en principio, también ser una base para que se les asigne cierto valor. En segundo lugar, los principios de la justicia como imparcialidad se ordenan lexicográficamente, es decir, que se debe de establecer el primer principio, al que se le asigna un valor superior según los motivos de su elección, antes de que se pueda pasar al segundo y así sucesivamente. Un ordenamiento serial de este tipo evita tener que equilibrar principios, porque los situados anteriormente tienen un valor absoluto con respecto a los que le siguen y se mantienen sin excepción. Rawls, específicamente, propone una ordenación lexicográfica al situar al principio de igual libertad en una jerarquía anterior al principio regulador de las desigualdades económicas y sociales. Parece muy contraintuitivo y arbitrario el establecimiento lexicográfico de los principios, pero para Rawls es en circunstancias sociales coyunturales donde una ordenación de este tipo ofrece una solución aproximada al problema de la prioridad.

Si los juicios intuitivos de prioridad son semejantes, entonces no importa, hablando prácticamente, que no puedan formular los principios que explican estas convicciones; el problema, la regla y no la excepción, viene dado por la existencia de juicios contrarios con pretensiones de corrección. La confrontación con el intuicionismo le sugiere a Rawls una manera de reducir el recurso a la intuición y, de paso, establecer algún tipo de prioridad: debemos plantear cuestiones más limitadas y sustituir el juicio prudencial por uno de tipo moral. En la justicia como imparcialidad la apelación a la intuición se enfoca seleccionando cierta posición en el sistema social desde la cual ha de juzgarse el sistema, para posteriormente preguntar si es que desde el punto de vista de un hombre representativo colocado en tal posición sería *racional* preferir ésta configuración de la estructura básica sobre aquella. Si se aprecia la conflictividad de los juicios sobre lo justo desde la posición original inicial, el problema de la complejidad de los hechos morales ya no

será el de cómo enfocar la complejidad de los hechos morales dados que no pueden ser alterados, sino el de formular propuestas *razonables* y generalmente aceptables para lograr el acuerdo deseado en los juicios.

Así, el intuicionismo se revela como subestimador de la capacidad moral de los individuos. Rawls adopta el punto de vista contrario. Todos, después de un cierto proceso vital de madurez de las capacidades *racionales*, desarrollamos una habilidad para juzgar las cosas a la luz de lo que consideramos justo e injusto y para apoyar estos juicios en razones. Aunque nos sintamos confusos respecto de las evaluaciones y las razones de las mismas frente a la complejidad de los hechos, no se debe subestimar lo intrincado de los elementos de esta capacidad moral. En principio, una teoría moral es un intento de describir nuestra capacidad moral; el equivalente, en el tema de la justicia, sería que una teoría alusiva describiera nuestro arraigado sentido de la justicia. Una teoría no pretende sólo ofrecer un manejo descriptivo de los juicios que de hecho hemos formulado sino que, más bien, intenta formular un conjunto de principios que, al ser conjugados con nuestras creencias y conocimiento de las circunstancias, nos condujesen a formular estos juicios junto con las razones en que se apoyan, si quisiéramos aplicar tales principios de manera conciente e inteligente. Sólo se comprende un sentido de lo moral hasta que se explicitan sus principios y el ámbito que abarcan:

[...] resulta útil una comparación con el problema de describir el sentido de gramaticalidad que tenemos respecto a las oraciones de nuestra lengua materna. En este caso el objetivo es caracterizar la capacidad para reconocer oraciones bien formadas mediante la formulación de principios claramente expresados que lleven a cabo las mismas discriminaciones que el orador. Ésta es empresa difícil que, aunque inconclusa, se sabe que exige construcciones teóricas que exceden en mucho a los preceptos *ad hoc* de nuestro conocimiento gramatical explícito. Es de suponer que una situación semejante se da en la filosofía moral.¹⁵

Desde este punto de vista reflexivo, habrá juicios morales pertinentes y otros que no lo sean; la relevancia de los primeros radica en que, una vez que consideramos al sentido de la justicia como una facultad que implica el ejercicio de la

¹⁵ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 56.

racionalidad práctica, los consideramos como aquellos que serían emitidos en condiciones favorables a la deliberación. Y, buscando un nivel más alto de generalidad, desde el punto de vista de la filosofía moral será la mejor explicación del sentido de la justicia de una persona no aquella que se adapta a los juicios formulados antes de examinar cualquier concepción de la justicia, sino la que corresponda a sus juicios tras un equilibrio reflexivo, lo que implica el evaluar entre distintas opciones, revisar los juicios propios a la luz de alguna de ellas o mantener la propia como respuesta a la inconformidad con las doctrinas existentes.

No es posible examinar todos los argumentos moralmente relevantes, por ello habremos de conformarnos con estudiar las concepciones de la justicia que nos son conocidas por la tradición de la filosofía moral. De entre ellas, las partes *racionales* habrán de decidir su elección. La reflexividad que implica la justicia como imparcialidad se traduce en que sus principios serían los escogidos en la posición original de preferencia sobre otras concepciones tradicionales de la justicia y que ella, de resultar elegida y valorada a la luz de las razones de la elección, nos acercaría en un nivel más próximo al ideal filosófico aunque de hecho no lo alcance. En cualquier caso, es obviamente imposible desarrollar una teoría sustantiva de la justicia que se funde únicamente en verdades de la lógica y en definiciones; hacerlo así redundaría en un punto de partida muy estrecho, mucho menos que la contrastación de nuestras intuiciones sobre lo justo y nuestros intereses según nuestra condición de individuos racionales con las respuestas de justicia que nos ofrecen las tradiciones morales arraigadas, que es lo que a fin de cuentas significa el equilibrio reflexivo.

Así, efectivamente, lo racional —lo relevante para la consecución de un proyecto de vida buena decidido por la razón práctica—, como módulo de valoración moral de los principios elegidos en la posición original, habría significado un punto de vista estrecho para el enfoque del problema de la justicia —así lo reconocerá el propio Rawls en el *Liberalismo político*—; pero, en cualquier caso, fue el intento de dotar de alguna clase de objetividad —la de los principios

de la elección *racional*— al tema del valor en la filosofía moral tras el sinsentido o la retórica a que los había condenado cierta tradición analítica.¹⁶

¹⁶ Digo “cierta”, porque incluso quien fue elevado a apóstol de la misma tradición, Ludwig Wittgenstein, difería profundamente de esta condena sin más del tema del valor. Cronológicamente, la filosofía que desplazo el eje filosófico central de la epistemología al lenguaje fue la analítica. En un principio, la filosofía analítica se reclamaba heredera de Kant y su certeza, explícita al final de la primera *Crítica*, relativa a la ciencia y la moral —el cielo estrellado sobre el individuo con la ley moral interna— como punto de partida para la reflexión filosófica crítica. Kant tematiza los hechos de la ciencia y la moral preguntándose sobre las condiciones de su posibilidad: ¿cómo son posibles los juicios científicos?, ¿cómo son posibles los juicios morales? Y junto a estas cuestiones, Kant sitúa otra que se interroga por un hecho de la cultura humana —y la filosofía kantiana, como bien lo apunta García Morente, no es otra cosa que crítica de los territorios de la cultura humana— que siempre ha estado buscando —casi, diríamos, anhelando— su carta de legítima naturalización en el territorio de lo racional dado que en ella se entrelazan las cuestiones que verdaderamente importan a los individuos, Dios, la inmortalidad del alma y el sentido del mundo: ¿son posibles los juicios metafísicos? A esta cuestión la escuela analítica ha pretendido dar un sesgo lingüístico absoluto (como si el juicio kantiano aludiera sólo a una forma lógica correcta), de donde resultaría que la ciencia y la ética se reducirían a análisis filosófico del discurso científico y del discurso moral. La filosofía analítica tiene como rasgo central una preocupación por la naturaleza y de los límites de la expresión comunicativa. Los filósofos analíticos no fueron siempre conscientes del hecho de que el lenguaje es comunicación o que por lo menos ambos temas se coimplican de algún modo. Particularmente, Wittgenstein es quien decididamente ha puesto el acento sobre la función comunicativa del lenguaje por encima de la descriptiva. Y es que la gradual toma de conciencia de la coimplicación entre lenguaje y comunicación es lo que vertebró el desarrollo de la filosofía analítica —¿podría decirse que lo agota, al momento de que el Wittgenstein de los juegos de lenguaje, el de las *Investigaciones filosóficas*, ya es decididamente *antianalítico*?—. En un primer momento, la filosofía analítica se interesó por el esqueleto, es decir, por las relaciones sintácticas entre los signos que componen un lenguaje y lo definen estructuralmente; en una segunda etapa, se avocó al sistema nervioso de tal lenguaje, es decir, al sistema relaciones semánticas entre los signos y sus significados; y al final, al momento en que Wittgenstein desbordaba las convenciones de la escuela, el interés se centra en la dimensión pragmática que hace emerger una imagen del lenguaje como organismo completo y entero, es decir, en las relaciones entre los signos en cuestión y sus usuarios, así como de éstos con sus semejantes y con su entorno. A partir de este desarrollo ulterior, se entiende que cualquier uso del lenguaje consiste, básicamente, en decir algo a alguien y que se entraña con ello un acto de comunicación. La evolución en la concepción del lenguaje en Wittgenstein nos lleva a distinguir entre la que se nos ofrece en el *Tractatus Logico-Philosophicus* y la presente en las *Investigaciones filosóficas*. Y nos permitimos la distinción porque el mismo Wittgenstein la hacía: las *Investigaciones* son una enmienda, cuando no rechazo sin más, de las tesis centrales del *Tractatus*. Un libro se entiende a la luz del otro. El lenguaje del *Tractatus* es una entidad sumaria que se agota en sus componentes: se trata de la totalidad de los enunciados posibles, es decir, de las oraciones susceptibles de ser consideradas como verdaderas o falsas. La posibilidad de esta constatación está dada por la relación de isomorfismo entre el mundo y el lenguaje que lo describe con sentido. Lenguaje y mundo coincidirían entre sí estructuralmente.¹⁶ En este sentido, todo lo que cabe en el lenguaje para ser dicho con sentido corresponde a las afirmaciones de la ciencia. El lenguaje por excelencia es el científico. Se puede hablar de una noción de verdad si se remite a la correspondencia, al isomorfismo entre mundo y lenguaje que permite zanjar sin mayor problema la cuestión de si un enunciado científico es verdadero o no. En las *Investigaciones filosóficas* se esboza algo totalmente opuesto: ¿y si no hubiera nada a lo que poder llamar el lenguaje y en su lugar tuviéramos multitud de lenguajes diferentes, cada uno de los cuales impusiera visiones asimismo diferentes de eso que llamábamos la realidad? Esta sugerencia va acompañada de una gradual comprensión de que lo esencial para que haya lenguaje es que la actividad en que consiste pueda ser compartida por los miembros de una comunidad, que son quienes lo hablan y alcanzan a comunicarse por su mediación.

Una primera aproximación a la idea de lo razonable

Las dos preguntas fundamentales que están a la base del *Liberalismo político* rawlsiano son: ¿cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos justos de cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, y miembros de una sociedad con la que cooperan plenamente durante toda una vida?; y ¿cuáles son los fundamentos de la tolerancia, dada la realidad del pluralismo razonable como consecuencia inevitable de las instituciones libres? Ambas interrogantes se pueden sintetizar en una sola: ¿cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales? El primer presupuesto de la doctrina del liberalismo político está dado, para Rawls, por el hecho de que las más polarizadas y agudas luchas se entablan por los más altos valores: por la religión, por las visiones filosóficas acerca del mundo y por diferentes concepciones morales del bien.

La primera pregunta fundamental del *Liberalismo político* debe reformularse de tal manera que sea la filosofía política el punto de vista que la responda: ¿qué puede hacer esta disciplina para hallar una base compartida para dirimir el problema fundamental de indicar la vida institucional más apropiada para asegurar la libertad democrática y la igualdad? La filosofía política, lo más que puede hacer al respecto —y su labor está ya planteada como titánica— es acortar la brecha del desacuerdo entre quienes están autorizados a responder la cuestión y que de hecho son todos los ciudadanos razonables de un sistema social cerrado en virtud de su personalidad moral y su constitución como seres *racionales*. Se pide, entonces, a la filosofía política que construya una concepción política de la justicia que cumpla la misma demanda que los principios de la justicia en su formulación meramente moral: la concordancia con nuestras convicciones meditadas acerca de lo correcto y apropiado para la convivencia humana; en estas convicciones se han depositado diversas demandas históricas de inclusión política —la extensión del derecho de voto a las mujeres, la prohibición de la esclavitud, el derecho a no

ser discriminado por la portación de una preferencia sexual no convencional, etcétera— que no deben desatenderse. Si hemos de tener éxito en la búsqueda de una base para el acuerdo político, debemos descubrir una manera de organizar, en términos de razón pública, ideas y principios muy conocidos y aceptados en una concepción política de la justicia que de cuenta de ellos y los incorpore a sus demandas. Lo que una concepción política de la justicia intenta lograr es el establecimiento de un punto de vista públicamente reconocido a partir del cual todos los ciudadanos —incorporadas en ellos las demandas históricas de inclusión política— puedan examinar públicamente si su vida institucional está justamente orientada.

En este sentido, la justicia como imparcialidad busca erigirse de entre las tradiciones como una concepción política de la justicia que puedan compartir los ciudadanos, en tanto que es fundamento de un acuerdo político razonado, informado y voluntario. Rawls considera a los dos principios de la justicia como imparcialidad, el de igual libertad y el de diferencia, como ejemplos del contenido de una concepción política liberal de la justicia dadas tres características que poseen: 1) se especifican ciertos derechos, libertades y oportunidades básicos; 2) se asigna especial prioridad a esos derechos, libertades y oportunidades, respecto del bien en general y los valores perfeccionistas; y 3) se establecen medidas que aseguren a todos los ciudadanos todos los medios apropiados para hacer el uso eficaz de sus libertades y oportunidades. Las diversas clases de liberalismo —el moral, el económico, el comprensivo, etcétera— surgen de las distintas maneras de combinar y entender estos elementos constituyentes. Más específicamente, ambos principios expresan una forma igualitaria de liberalismo a causa de tres elementos que incorporan: a) la garantía del valor justo de las libertades políticas; b) una justa igualdad de oportunidades; c) la prescripción de desigualdades sociales y económicas en lo relativo al acceso de puestos y oportunidades. Este igualitarismo liberal no ha variado de la *Teoría de la justicia* al *Liberalismo político*. Para lograr ese punto de vista compartido de razón práctica, la justicia como imparcialidad debió mantenerse al margen de doctrinas filosóficas opuestas, e incluso de las compatibles —como el kantismo—, que profesan de hecho los

ciudadanos. “Al formular tal concepción, el liberalismo político aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma”.¹⁷

El liberalismo político se empeña en encontrar una concepción política de la justicia que pueda ganarse el apoyo traslapado de las doctrinas comprensivas razonables, del tipo que sean, en una sociedad regida por una concepción de esta clase. El apoyo que pueda ganarse una concepción política de la justicia es base para la respuesta a la segunda pregunta fundamental del *Liberalismo político* —la de los fundamentos de la tolerancia—: en general, los puntos de vista comprensivos en lo filosófico y en lo moral, y que nos enfrentan en conflictos de una agudeza extrema, deben dejarse a un lado en los debates de la vida pública. Rawls considera este esfuerzo como titánico, dado que siempre y naturalmente nos afirmamos en el espacio público por medio de las doctrinas comprensivas de largo aliento que están como trasfondo de nuestras vidas. Porque es cierto, para efectos de afirmación de la individualidad, lo que Henry James sentenció en *Los papeles de Aspern*: “Uno no defiende a su dios; el dios de uno es en sí mismo una defensa”.¹⁸

Así pues, el liberalismo político apunta hacia una concepción política de la justicia como punto de vista libremente aceptado. No preconiza ninguna doctrina específica, metafísica o epistemológica, más allá de lo que está implícito en la concepción política misma. Como explicación de los valores políticos, una concepción política libremente aceptada no niega que existan otros valores que se apliquen, por ejemplo, al ámbito personal, familiar o al de las asociaciones; ni tampoco afirma que los valores políticos estén separados de otros valores, o que entre ambos no exista continuidad alguna. Uno de sus objetivos es [...] delimitar el dominio político y especificar su concepción de la justicia de tal manera que sus instituciones puedan obtener el apoyo de un consenso traslapado. En este caso, los ciudadanos mismos, en el ejercicio de su libertad de pensamiento y de conciencia, y tomando en cuenta sus doctrinas comprensivas, perciben la concepción política como algo que procede de sus demás valores, o que es congruente con ellos, o, por lo menos, como una concepción que no está en conflicto con tales valores.¹⁹

¹⁷ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 34.

¹⁸ Henry James, *Los papeles de Aspern*, traducción de María Antonia Oyuela, México, La nave de los locos, 1990, p. 9.

¹⁹ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 35.

Una concepción política de la justicia tiene tres elementos característicos, los cuales están ejemplificados en la justicia como imparcialidad. El primer elemento se refiere al *sujeto de la concepción política*, concepto éste extraído de la filosofía moral, pero elaborado para una clase específica de sujeto aplicado a la estructura básica de la sociedad que Rawls supone no es otra que una democracia constitucional moderna. La segunda característica se refiere al *modo de presentación*: una concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista libremente aceptado y sin fundamento en alguna de las doctrinas comprensivas particulares de los ciudadanos; este punto lleva a Rawls a distinguir entre cómo se presenta una concepción política y el que sea parte o derivación de una doctrina comprensiva. Ya que todos los ciudadanos sostienen alguna doctrina de largo aliento, se busca que la concepción política se relacione de alguna manera con todas ellas pero que no emane de alguna en particular. La tercera característica es que el contenido de una concepción política de la justicia se expresa en términos de ciertas ideas fundamentales que se consideran implícitas en la *cultura política pública* de una sociedad democrática; en contraste, las doctrinas comprensivas de toda clase pertenecen a lo que podemos llamar la *cultura de trasfondo* de la sociedad civil. Una concepción política de la justicia se articula a partir de elementos de cultura política y no social.

La idea organizadora fundamental de la justicia como imparcialidad y que sistematiza todos los elementos de cultura pública relacionados, es la de la sociedad considerada como un sistema justo de cooperación a través del tiempo. En este sentido, para aclarar esta idea, Rawls cree preciso alcanzar tres de sus elementos que acentúan su perfil como trasfondo de una concepción política de la justicia. Primero, la cooperación se distingue de la simple actividad socialmente coordinada en que se guía por reglas públicamente reconocidas y por procedimientos que aceptan los cooperadores y que consideran como normas apropiadas para regular su conducta. No se trata, por ejemplo, de la actividad coordinada emanada del mandato de una autoridad central. Segundo, la cooperación implica la idea de condiciones justas de cooperación, es decir, los términos de reciprocidad que cada participante puede aceptar razonablemente

siempre y cuando todos los demás también los acepten. La idea de reciprocidad se sitúa como un punto medio entre la idea de imparcialidad (que es altruista, pues su motivación es el bien general) y la idea de la mutua ventaja. La reciprocidad es una relación entre ciudadanos expresada mediante principios de la justicia que regulan un mundo social en el que cada cual sale beneficiado, respecto de un patrón de igualdad apropiado. Por último, la idea de cooperación social necesita que intervenga la idea de la ventaja racional de cada participante; esta idea del bien especifica lo que están tratando de lograr quienes participan en la cooperación, ya sean individuos o familias.

Respecto del primer elemento de una concepción política de la justicia, es decir, el sujeto, hay que recordar que, de entre los muchos aspectos de la naturaleza humana que pueden ser resaltados, ésta idea se refiere a su lugar central en una sociedad como esquema justo de cooperación. Hay que buscar una concepción de persona que sea afín a esta idea. Una persona —evocando la noción griega de representación de un papel— es un individuo que puede ser un ciudadano, es decir, un integrante normal y cooperador de la sociedad *durante toda una vida*; y se enfatiza la última parte de la definición de persona, porque se entiende que un sistema de cooperación da cabida en su interior a todas las necesidades y actividades de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte del ciudadano. En concreto, la idea básica consiste en que, en virtud de sus poderes morales de tener un sentido de la justicia y adoptar una concepción del bien, las personas son libres. Lo que hace que las personas sean iguales es tener estos poderes cuando menos en el grado mínimo necesario para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad. Una concepción individual del bien consiste normalmente en un esquema más o menos definido de los fines últimos, esto es, de los fines que deseamos lograr por sí mismos; y resulta que a tal esquema está vinculada una idea de nuestra relación con el mundo —religiosa, filosófica y moral—, la cual sirve de referencia para entender el valor y significado de nuestros fines y de nuestras vinculaciones. Las concepciones del bien y las doctrinas comprensivas que las enmarcan no son perennes, sino que se forman y

desarrollan conforme un individuo vive y pueden transformarse radicalmente o no en cualquier momento.

El contexto de tolerancia y necesidad de coordinación justa de la convivencia humana dificulta la investigación rawlsiana por los principios de la justicia. En vista de estas *circunstancias de la justicia*, una de las preguntas fundamentales en la argumentación rawlsiana es: ¿cómo se han de establecer los términos justos para la sociedad entendida como un esquema de cooperación? La justicia como imparcialidad concibe los términos justos de la cooperación social como un acuerdo a que han llegado los ciudadanos libres e iguales. El acuerdo, como todo el que se quiera válido, debe realizarse en condiciones apropiadas: no se debe permitir que alguna de las partes tenga ventajas especiales y, por definición del proceso democrático, se excluye la coerción como recurso para el convencimiento de un punto de vista ajeno. Sin embargo, existe una dificultad inherente a toda concepción política de la justicia que emplee la idea de contrato social: se trata de hallar el punto de vista que se aparte de las características y circunstancias particulares de este marco abarcador y que haga posible llegar a un acuerdo justo entre personas consideradas libres e iguales. La posición original es precisamente este punto de vista, que hace abstracción de las contingencias del mundo social sin ser afectado por éstas y la razón de ello es que las condiciones de un acuerdo justo sobre los principios de la justicia política que ha de prevalecer entre personas libres e iguales deben eliminar las ventajas que para la negociación surgen inevitablemente dentro del marco de las instituciones de cualquier sociedad. Se requiere que las partes estén situadas simétricamente; el hecho de que ocupemos determinada posición social no es una buena razón para que esperemos se acepte la idea de justicia que propongamos, como tampoco el hecho de que profesemos una determinada doctrina comprensiva nos autoriza a sostener un punto de vista político que favorezca un credo en particular y menos el propio. Las dificultades a que se enfrenta la filosofía política para encontrar los principios de una concepción política de la justicia que defina un esquema de cooperación se remontan, entonces, considerando a la posición original como un recurso de representación; se modelan, efectivamente, con la posición original las

ideas de libertad e igualdad pero también, y esto es muy importante en este momento de la argumentación rawlsiana, las restricciones a los argumentos que habrán de presentarse a las partes. Como recurso de representación, la idea de la posición original sirve como medio de reflexión y esclarecimiento para las partes que habrán de decidir:

Introducimos una idea como la de la posición original ya que no parece haber mejor manera de elaborar una concepción política de la justicia para la estructura básica, a partir de la idea fundamental de la sociedad concebida como un sistema justo de cooperación en marcha entre ciudadanos considerados libres e iguales. [...] como recurso de representación, el hecho de su mencionada abstracción puede suscitar malas interpretaciones. En especial ésta: la descripción de las partes puede parecer que presupone una concepción metafísica particular de la persona; por ejemplo, que la naturaleza esencial de las personas es independiente de sus atributos contingentes, y previa a ellos, incluyendo sus metas finales y vinculaciones y, ciertamente, su concepción del bien y su carácter, en conjunto. [...] Estoy convencido de que esta errónea interpretación constituye una ilusión cuya causa radica en no advertir que la posición original es un recurso de representación. El velo de la ignorancia, para citar una característica prominente de esa posición, no tiene implicaciones metafísicas específicas sobre la índole del velo; no implica que el yo sea ontológicamente anterior a los hechos acerca de las personas que las partes no deben conocer ni tomar en cuenta. *Podemos, por decirlo así, adoptar esta posición en cualquier momento, simplemente razonando con principios de justicia en concordancia con las restricciones sobre la información.*²⁰

Efectivamente, no se extrae la idea persona situada en un esquema de cooperación justo de alguna de las doctrinas comprensivas de largo alcance. El que en la concepción política de la persona haya todavía sedimentos de metafísica que la posición original haya dejado tras evaporar el apoyo de la justicia en razones no públicas, ya será otro tipo de problema.²¹ Para entender lo que

²⁰ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 48 (el énfasis es mío).

²¹ Reproduzco aquí una pequeña, y muy demostrativa de la preocupación por dejar en su lugar a las doctrinas comprensivas de largo aliento, elucubración al respecto, dada por Rawls en una nota a pie de página: "Parte de la dificultad reside en que no hay una opinión aceptada en cuanto a qué es una doctrina metafísica. Podríamos decir [...] que desarrollar una concepción política de la justicia sin presuponer, o sin utilizar explícitamente, una doctrina metafísica particular [...] equivale ya a presuponer una tesis metafísica: a saber, que no es necesaria ninguna doctrina metafísica para este propósito. [...] Lo que podríamos decir es lo siguiente: si consideramos la presentación

significa describir como política una concepción de la persona, Rawls nos remite a la posición original y su representación de las personas como libres e iguales. La representación de su libertad parece ser una de las fuentes para la consideración del talante metafísico de la idea de persona. No es así. Los ciudadanos se consideran a sí mismos libres en tres aspectos. Primero, son libres en la medida en que se conciben a sí mismos y sus semejantes como poseedores de la capacidad moral para tener una concepción del bien; esto no significa que se conciban a sí mismos como inevitablemente atados a la búsqueda de la concepción del bien particular sino que, en cualquier momento, son capaces de revisar y cambiar esa misma concepción. La idea del bien de cada quien puede *variar* en el tiempo, mucho o poco; pero dado este poder moral para formar, revisar y buscar racionalmente una concepción del bien, la identidad pública de los ciudadanos como personas libres *permanece* y no se ve afectada por esos cambios. Un segundo aspecto en que los ciudadanos se ven como personas libres es que se consideran a sí mismos fuentes legítimas de reclamaciones validas; se ven a sí mismo con todo el derecho a hacer reclamaciones y plantear exigencias a propósito de sus instituciones y con miras a hacer valer sus concepciones del bien que no vayan más allá de los márgenes de la concepción pública de la justicia. Es razonable hacerlo así en una concepción política de la justicia para una

de la justicia como imparcialidad y notamos como se establece, y atendemos a las ideas y concepciones que utiliza, vemos que no aparece en ninguna de sus premisas ninguna doctrina metafísica particular acerca de la naturaleza de las personas, distintiva y opuesta a otras doctrinas metafísicas, ni es necesaria su intervención en la exposición de sus argumentos" (Liberalismo político, *op. cit.*, p. 51.). En última instancia, lo que hace Rawls es ofrecer una prueba negativa de la no existencia de supuestos metafísicos en la idea de persona: dado que si este elemento estuviera enturbiando su argumentación en términos de publicidad, ya la falta de consenso se encargará de revelarlo. Esto recuerda al tipo de réplicas que se han hecho al escepticismo epistemológico, desde Sexto Empírico hasta Wittgenstein. Especialmente, este último escribe en *Sobre la certeza* (traducción de Joseph Lluís Prades y Vicent Raga, Barcelona, Gedisa, 2000) algo que tiene el espíritu rawlsiano de prueba negativa a favor de la no postulación de doctrina metafísica alguna: "Vuelo desde aquí a una parte del mundo en la que los hombres sólo tienen una vaga noticia sobre la posibilidad de volar o la ignoran del todo. Les digo que acabo de llegar volando desde... Me preguntan si no podría estar equivocado. —Es evidente que tienen una idea equivocada de cómo son las cosas (Si me hubieran empaquetado en el interior de una caja, sería posible que estuviera equivocado sobre el medio de transporte). Si me limito a decirles que no puedo estar equivocado, quizás no los convenciera; pero si les describo todo el proceso, se convencerán. Y entonces no preguntarán sobre la posibilidad de un error. Pero, no obstante, pueden creer —por mucho que confien en mí— que lo he soñado o que un *encantamiento* me lo hace imaginar" (sec. 671. Énfasis en el original).

democracia constitucional, pues, si se acepta que las concepciones del bien y las doctrinas de largo aliento que profesan los ciudadanos son compatibles con la idea política de justicia, entonces esta libertad es justificable por sí misma desde el punto de vista político. El tercer aspecto en que los ciudadanos se conciben como personas libres es su capacidad de asumir la responsabilidad de sus fines; los ciudadanos, por un lado, reconocen que el peso de sus reclamos no está dado por la fuerza y la intensidad psicológica de sus anhelos y deseos, y, por otro, son capaces de ajustar sus metas y aspiraciones a la luz de lo que pueden razonablemente esperar.

En la justicia como imparcialidad, la idea fundamental de la sociedad como un sistema justo de cooperación se desarrolla en conjunción con dos ideas afines: la idea de los ciudadanos como personas libres e iguales y la idea de una sociedad bien ordenada vista como una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia. Habiendo analizado la primera idea afín, resta hacer lo mismo con la segunda. Decir de una sociedad que está bien ordenada implica tres características suyas: 1) en ella todos aceptan los mismos principios de justicia; 2) su estructura básica —la vida institucional que define— se sabe públicamente que cumple con esos principios; y 3) sus ciudadanos tienen un sentido efectivo de la justicia que es causa de que cumplan las reglas que determinan instituciones básicas a las que consideran justas. En una sociedad bien ordenada, por tanto, la concepción política de la justicia es públicamente reconocida, de tal manera que establece un punto de vista compartido desde el cual pueden juzgarse los reclamos que los ciudadanos plantean a la sociedad.

Sin embargo, y aunque una sociedad bien ordenada necesariamente se orienta por una estructura básica de tipo democrático, no todo los principios democráticos lo gran el apoyo de las doctrinas que coexisten por definición en una sociedad democrática. Esto es así porque la cultura política de una sociedad democrática se caracteriza, en opinión de Rawls, por tres hechos generales. Primero, la diversidad de doctrinas comprensivas razonables que conviven en una sociedad democrática no constituyen una mera situación histórica que pronto

podrá terminar; se trata de una característica permanente de una cultura pública democrática:

El hecho de este razonable pluralismo debe distinguirse del pluralismo como tal. Es el hecho de que las instituciones libres tienden a generarse, no sólo como una variedad de doctrinas y puntos de vista —como sería de esperarse de los diversos intereses de los pueblos y de su tendencia a concentrarse en puntos de vista estrechos—, sino como una diversidad de doctrinas comprensivas existentes entre esos puntos de vista. Éstas son las doctrinas que los ciudadanos razonables profesan y que el liberalismo político debe abordar. No son simplemente consecuencia de los intereses personales o de clase, no de la comprensible tendencia de los pueblos a ver el mundo político desde una perspectiva limitada. Son, en cambio, parte de la labor de la razón práctica libre, dentro del marco de instituciones libres. [...] Al enmarcar la concepción política de manera que pueda [...] obtener el apoyo de las doctrinas comprensivas razonables, no estamos ajustando esa concepción a las fuerzas brutas del mundo, sino al inevitable resultado de la libre razón humana.²²

Un segundo hecho general es que mantener la profesión continua y compartida de una sola doctrina comprensiva sólo es posible, tras el libre ejercicio de la razón, mediante el uso opresivo del poder del Estado. Pero ambos hechos, pluralismo y coerción ilegítima, por definición, son incompatibles: el pluralismo razonable es producto de instituciones que privilegian el libre ejercicio de la personalidad moral de los sujetos y, al mismo tiempo, es esa misma política democrática la que intenta ser la reunión del ejercicio del poder centralizado con una visión ética de la política, en la que la dignidad inherente a todo ciudadano cancela el uso de la fuerza como recurso legítimo para el convencimiento.²³ Por último, un tercer hecho

²² John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 57.

²³ Uno de los grandes ejes discursivos de la filosofía política del siglo XX es la recuperación de la especificidad de *lo político*; así sucede, por nombrar a tres de los pensadores políticos más eminentes, en la obra de Max Weber, Carl Schmitt y Norberto Bobbio. Este último, como ya se apuntó, coincide con Rawls en la necesidad de la filosofía política de hacer ajuste de cuentas con los autores clásicos de la disciplina y los problemas que sus obras revelan como impercederos. Una de las aportaciones de Bobbio a la teoría democrática, surgida al calor de los debates con los marxistas y sus compromisos políticos supererogatorios, es la visión de la política como compatible con la ética en el sentido que Rawls propone en esta caracterización de la cultura política democrática: el gobierno de la ley es preferible al gobierno de los hombres, dado que esta condición mínima de justicia como regularidad hace valer la calidad de iguales entre los ciudadanos y les concede el derecho a participar en los asuntos de la administración política en una contienda en la que está proscrito el uso de la violencia. El derecho, el imperio de la ley, es un

general, consecuencia del libre juego de la opinión política individual y según las reglas de lo público y lo razonable, es la existencia de un consenso meditado que vaya más allá del acomodo momentáneo de fuerzas que Rawls denomina como *modus vivendi*: es decir, que un régimen democrático no dividido por credo doctrinarios y clases sociales hostiles entre sí, debe tener el sostén libre y voluntario de por lo menos una mayoría sustancial de sus ciudadanos políticamente activos. Como resumen de los elementos que caracterizan el talante democrático de una cultura política orientada por una concepción política de la justicia, Rawls afirma que la idea de una sociedad democrática bien ordenada debe configurarse en concordancia con la tesis de que, en ausencia de un credo de profesión general entre los ciudadanos, la concepción política que se afirme debe estar limitada al *dominio de lo político*. Porque, en última instancia, lo relevante no es que los bienes primordiales sean justos en función de las concepciones comprensivas del relacionadas con las doctrinas de largo aliento, sino que esos mismos bienes sean justos para los ciudadanos libres, iguales y sustentadores de esas visiones comprensivas.

Una sociedad democrática bien ordenada no es una comunidad ni una asociación. La primera, en contraste con la segunda, no está gobernada por una doctrina comprensiva de largo aliento. Una sociedad democrática, en contraste con la idea de asociación, puede caracterizarse como un sistema social completo —en el sentido de ser autosuficiente y dar cabida a todos los propósitos primordiales de la vida humana— y cerrado —sólo se entra a él por el nacimiento

elemento civilizador y e inscribe en una visión ética más amplia el ejercicio del poder, pero él mismo no moraliza. Una sociedad bien ordenada, y en esto habría una coincidencia más entre las reflexiones de Bobbio y Rawls, reconoce a las leyes como marco de referencia no negociable para la convivencia. Violencia y democracia son incompatibles. La política democrática se funda en acuerdos y compromisos; por ello requiere la ponderación de elementos morales. Dice Bobbio a propósito: “El tema fundamental de toda teoría del Estado es el de las *reglas del juego*, no el de las *reglas sobre el modo de jugar*; en las cuales parecen estar interesados sobre todo los marxistas, por lo menos hasta ahora, remontándose a la distinción propuesta por Althusser entre la esfera de la política y la esfera del Estado. Las reglas del juego sirven para identificar un cierto tipo de Estado, las reglas sobre el modo de jugar sirven para distinguir una estrategia política de otra, es decir, el conjunto de actividades que tienen por apuesta (para continuar la metáfora del juego) el Estado. Los marxistas se han ocupado hasta ahora sobre todo de las segundas” (*Ni con Marx ni contra Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 251). Rawls afirma a la justicia como regularidad, a la prioridad de las reglas del juego sobre las reglas del jugar, como condición de posibilidad de la justicia real; de igual manera, la estrategia política tiene que frenarse ante la universalidad e igualdad de la calidad de ciudadano.

y se sale por la muerte—. No tenemos una identidad anterior a la sociedad en que contingente e históricamente nos hallamos, pero tampoco realizamos un papel destinal en ella; no es como si procediéramos de otra parte, sino que nos encontramos con que crecemos en esta sociedad con sus ventajas y desventajas iniciales de las que en absoluto somos responsables. De ahí la importancia del segundo principio, el de diferencia, en la concepción política de la justicia como imparcialidad. No entramos a la sociedad voluntariamente con la mayoría de edad, como se haría en una asociación. Un segundo contraste establecido por Rawls entre la sociedad y la asociación estriba en la naturaleza de los fines últimos: las personas y asociaciones los tienen y así está especificado por sus doctrinas comprensivas, mientras que la sociedad tiene como fin el mantenimiento de un orden público y razonable para la consecución de esos proyectos de vida. Los fines específicos de la sociedad deben insertarse en una concepción política de la justicia y en su razón pública; e ahí la naturaleza inmanente de la finalidad social opuesta a la trascendencia de la finalidad comprensiva. La sociedad establece un mundo institucional común para el desarrollo óptimo de nuestra capacidad moral, lo que desde luego implica la formulación de un proyecto racional de vida dentro de los marcos de lo justo y al que se subordine la idea de bien racional de cada uno de sus ciudadanos.

Para su formulación de la idea de liberalismo político, Rawls ha empezado por exponer ideas básicas implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática, tales como las nociones de sujeto político y consenso. El conjunto ha adquirido, hasta ahora, una homogeneidad suficiente para derivar de él, como lo hace Rawls, las tres condiciones que parece bastan para que la sociedad sea un sistema justo y estable. Primero, la estructura básica de la sociedad está regulada por una concepción política de la justicia; segundo, esta concepción política debe ser el foco de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables; y tercero, la discusión pública, cuando están en juego cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica, se lleva a cabo en términos de la concepción política de la justicia. Este breve resumen caracteriza el liberalismo político tal y como lo entiende Rawls.

La tradición crítica al liberalismo, por ejemplo, la comunitaria, replica a esta concepción política de la justicia su desvinculación con la realidad dada la carencia de contenido material en sus nociones principales; de tal suerte, el sujeto moral rawlsiano, como el kantiano en su intención de ser todos los posibles portadores de entendimiento y razón práctica que los sitúe como autónomos y ligados a la tradición de una manera no complaciente, acabaría vaciado de contenido, despojado de su horizonte histórico-societal y condenado a diluir una identidad originalmente gregaria y, por tanto, con un contenido concreto por defender. Ya Rawls respondía implícitamente a este tipo de réplicas teleológicas postulando un sujeto político que se ha constituido por *sedimentación* de los saldos morales que la tradición filosófica ha arrojado en su desarrollo; de otra forma, ¿acabariamos entendiendo la insistencia rawlsiana en la prioridad de la igual libertad entre ciudadanos considerados personas morales como un mero valor burgués pasado de moda? ¿No adquiere su concepto de sujeto político libre de asunciones metafísica o totalizantes, como el de *condición humana* arendtiano,²⁴ un carácter progresivo respecto de las visiones unidimensionales de la naturaleza humana y el progreso inherente a ella como una línea recta hacia un fin inamovible y fijado de antemano? ¿No son los contundentes eventos históricos del siglo XX donde se permitieron los sistemas políticos poner entre paréntesis la dignidad moral de los ciudadanos con fines ulteriores de bienestar o progreso, tales como el stalinismo, el exterminio de un pueblo entero sólo por causa de su identidad judía y las reivindicaciones de derechos humanos y políticos desde la disidencia en general, razón suficiente para que no se juzgue el proyecto rawlsiano como una puesta en escena granguíolesca y determinada por la

²⁴ Es pertinente destacar las intenciones de Hannah Arendt al construir su noción de *condición humana* apelando a un grado supremo de abstracción, similar al de Rawls al postular elementos de cultura democrática pública como el sujeto político: "Underlying these beliefs or non-beliefs, these 'idealistic' convictions or cynical calculations, is another belief, of an entirely different quality, which, indeed, is shared by all totalitarian rulers, as well as by people thinking and acting along totalitarian lines, whether or not they know it. This is the belief in the omnipotence of *man* and at the same time of the superfluity of *men*; it is the belief that everything is permitted and, much more terrible, that everything is possible. Under this condition, the question of the original truth or falsehood of the ideologies loses its relevance. If Western philosophy has maintained that reality is truth [...] then totalitarianism has concluded from this that we can fabricate truth insofar as we can fabricate reality" (*Essays in Understanding. 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1994. Énfasis en el original).

ideología de clase? Rawls ha cumplido, me parece, un grado de mínima responsabilidad con la tradición filosófica precedente y con su propio tiempo, y que no puede expresarse sino con el entusiasmo que Javier Muguerza manifestó por una razón moderna, racionalista, pero también perpleja. Porque

[...] lo que hay que hacer en nuestros días no es renunciar a la razón, sino sólo a escribirla con mayúscula, a diferencia de lo que hacían los viejos ilustrados desde su instalación en un optimismo histórico que hoy desgraciadamente no podemos compartir. La razón sigue siendo, como entonces, nuestro único asidero, pero hoy somos conscientes de su fragilidad y de sus límites, que es en lo que habría de consistir nuestra adhesión a una insegura y azarosa racionalidad escrita con minúscula.²⁵

Rawls hace suya la confesión de quienes defienden el oficio de la abstracción en el sentido de que la filosofía política no se aparta de la sociedad y de su mundo para mirarlo todo desde una distancia que haría irrelevante, cuando no frívolo, cualquier comentario sobre la realidad. La filosofía política, al menos la poskantiana, no pretende constituirse como un punto de vista privilegiado para acceder a la verdad, a un techo insuperable de valores cuyo correlato empírico sería *la* realidad sin más. La filosofía política no busca ejercer coerción sobre nuestros juicios ordinarios, y no por ello menos meditados, acerca de lo justo; al contrario, ninguna concepción política de la justicia podría tener peso para nosotros a menos que contribuyera a poner en orden nuestras meditadas reflexiones de justicia en todos los niveles. En este sentido, Rawls destaca como erróneo el juicio según el cual las concepciones filosóficas abstractas y los principios generales atropellan nuestras opiniones más particulares. Por supuesto que Rawls no tiene en mente ligar su binomio *racional/razonable* al tradicionalmente asociado a platón *episteme/doxa*. Se trata, simplemente, de ponderar y situar, para los propósitos de la razón práctica, los alcances y límites de la abstracción, la síntesis y la crítica como herramientas de la filosofía política; y no de hacer de esta última una instancia de reflexión violentamente escindida de la realidad:

²⁵ Javier Muguerza, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 37.

En filosofía política el trabajo de abstracción se pone en movimiento por la existencia de profundos conflictos políticos. Sólo los ideólogos y los visionarios no logran sentir profundos conflictos de valores políticos y conflictos entre estos valores y los extrapolíticos. [...] Volvemos la atención hacia la filosofía cuando nuestras concepciones políticas compartidas [...] se derrumban, y también cuando estamos en conflicto con nosotros mismos. [...] Por tanto, el trabajo de abstracción no es gratuito; no se hace abstracción por la abstracción misma. Es más bien una manera de proseguir la discusión pública cuando los acuerdos que se compartían sobre niveles menores de generalidad se han derrumbado. Deberíamos estar preparados a descubrir que, cuando más profundo sea el conflicto, más alto tendrá que ser el nivel de abstracción al que deberemos subir para lograr una clara visión de sus raíces. [...] Visto en este contexto, el formular concepciones idealizadas —es decir, abstractas— de la sociedad y de la persona, relacionadas con dichas ideas fundamentales, resulta esencial para descubrir una razonable concepción de la justicia.²⁶

²⁶ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 65.

II.

LA RACIONALIDAD DE LAS PARTES EN LA POSICIÓN ORIGINAL

Odiaba tener que convertirse de nuevo en Thomas Ripley, un don nadie, odiaba volver a sus viejos hábitos, a experimentar otra vez la sensación de que la gente le despreciaba y le encontraba aburrido a menos que hiciera algo especial para divertir a los demás, como un payaso, sintiéndose incompetente e incapaz de hacer algo que no fuese divertir a la gente durante unos minutos, Odiaba volver a su auténtica personalidad del mismo modo que hubiese odiado tener que ponerse un traje viejo, manchado y sin planchar, un traje que ni cuando era nuevo valía nada.

Patricia Highsmith, *A pleno sol*

En una *Teoría de la justicia*, Rawls había hecho ya mención varias veces de los valores políticos que debían proponerse en una sociedad liberal para la consecución exitosa de los planes de vida forjados según los principios de la elección racional; es decir, que se daba entonces una subordinación —no una reducción— del concepto de lo *razonable* al de lo *racional*: se planteaba, más que una caracterización de la vida institucional como orientada por la necesidad de hacer suscribible una teoría de la justicia desde el interior de los diversos y enfrentados puntos de vista comprensivos, la descripción de una vida institucional que haría compatibles, por una parte, los proyectos racionales individuales y, por otra, un marco de justicia que tuviera en la realización de los mismos un motivo fuerte de aceptación.²⁷ Pero es en el *Liberalismo político* donde se invierten los papeles y la idea de lo racional aparece subordinada —no derivada— de lo *racional* por un motivo fundamental: ofrecer un espacio de convergencia política para los individuos caracterizados como ciudadanos en virtud de sus elecciones

²⁷ Es aquí donde parece localizarse la debilidad de la *vuelta de tuerca* rawlsiana, ya que “con la limitación de la noción de interés, Rawls ha eliminado un factor de disonancia en el espacio público, pero, al hacerlo, ha pintado el espacio de la política con *la asepsia desinteresada de una disposición a la justicia alimentada sólo por sí misma*. Así, la eliminación de la noción de interés particular del espacio de la política condena a ésta a quedarse en una formulación del espacio público y de las relaciones de poder, es decir, en una formulación moral en el sentido menos defendible de la palabra” (Jesús Rodríguez Zepeda “De la *racionalidad* a la *razonabilidad*: La reforma de la filosofía moral en John Rawls”, *op. cit.*, pp. 174).

racionales individuales pero, además, por el punto de vista inclusivo que significa la igualdad ante la ley y que haría, en principio, compatibles las distintas doctrinas que ellos sostienen con una debidamente caracterizada *concepción política de la justicia*.

El problema de las comparaciones interpersonales

La justicia como eficacia implicaba, hasta *Teoría de la justicia* en su planteamiento temprano, una instancia de evaluación *racional* de los principios de la misma. Todavía Rawls va a tener que articular elementos más sencillos como el velo de la ignorancia, el orden lexicográfico, la justicia procesal, para arribar a una concepción *razonable* del asunto. Es decir, tendrá que pasar de la ponderación al interior de la conciencia de un individuo *racional* a la introducción de un principio de intersubjetividad. La aclaración de este problema, una vez más en la argumentación rawlsiana, se hace a partir de una crítica a la concepción utilitaria de la justicia. Al respecto de las comparaciones interpersonales conducente a una jerarquía única de valores que están a la base de la concepción utilitaria —y que tienen como módulo de valoración moral el placer y/o la satisfacción personal—, Rawls piensa que aún si se pudiera emprender tal investigación, a la larga la comparación arrojará un saldo de valores que ya son irreductibles y que desplazan la pregunta por la utilidad a otra sobre la justificación de tal normatividad. En este sentido, el principio de diferencia introducido en la interpretación democrática del segundo principio de la justicia como imparcialidad establece de dos maneras la base objetiva para realizar las comparaciones interpersonales: 1) la identificación del representante menos aventajado de la sociedad nos conducirá al exclusivo requerimiento de juicios ordinales (los juicios cardinales sí requerirían comparaciones interpersonales del tipo utilitarista) del bienestar, es decir, que ya sabríamos desde qué posición ha de juzgarse la justicia del sistema en su conjunto; y 2) la recuperación de la noción de bienes primarios —la clase de cosas que un hombre racional quiere tener de más para la realización de su proyecto de vida— deriva en una teoría del bien como satisfacción del deseo *racional* que

pondera entre diversos modos de lograr la consecución de un plan de vida individual y arriba a uno que ya no es susceptible de mejoras: pero cualquiera que sea el sistema de fines, los bienes primarios son medios necesarios.

Ahora bien, ¿cómo se deben sopesar los diferentes bienes primarios al interior de un proyecto de vida *racional*? Rawls supone que el ordenamiento lexicográfico de los principios de la justicia resolverá la cuestión: las libertades básicas son siempre iguales y existe una igualdad de oportunidades, por tanto, estos bienes no necesitan ser confrontados con otros valores; en cambio, los bienes sociales primarios que varían en su distribución son los poderes y prerrogativas de la autoridad, el ingreso y la riqueza. De esta manera:

[A] la justicia como imparcialidad [...] no le concierne el uso que las personas hagan de los derechos y oportunidades de que disponen para medir y mucho menos maximizar las satisfacciones que alcanzan. Tampoco trata de evaluar los méritos relativos de las diferentes concepciones del bien. En lugar de eso, supone que los miembros de la sociedad son personas racionales capaces de ajustar sus concepciones del bien a su situación. No hay necesidad de comparar el valor de las concepciones de las diferentes personas una vez que se ha supuesto que son compatibles con los principios de la justicia. Todos tienen asegurada una igual libertad para llevar a cabo el plan de vida que les agrada, en tanto no viole las exigencias de la justicia [...] Así, en esta concepción de la justicia social, las expectativas se definen como el índice de bienes primarios que un hombre representativo puede razonablemente esperar.²⁸

En conclusión, puede haber acuerdo objetivo —establecerse una medida común— en los bienes primarios que el representante menos aventajado de la sociedad en su conjunto quisiera para sí mismo, no así en temas como la felicidad o el plan de vida más racional. La justicia como imparcialidad se muestra eficiente porque desde el principio ha definido su rango de aplicación —la estructura básica de la sociedad— y especificado su idea procesal de justicia.

La justicia como imparcialidad, en su intención de conseguir el consenso y el reconocimiento de todos, ha estrechado sus pretensiones. El fardo que las comparaciones interpersonales sustentando una teoría de la justicia asignativa

²⁸ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 97.

significaba para el utilitarismo ha sido sustituido, en la obra temprana de Rawls por una revisión de la justicia como imparcialidad desde la posición social menos aventajadas. Como sería imposible juzgar tantas demandas competitivas, es necesario identificar las posiciones básicas y pertinentes para proporcionar un punto de vista adecuado sobre el sistema social en su conjunto. Para este propósito, Rawls va a suponer que cada persona tiene dos posiciones pertinentes: la de igual ciudadanía y la definida por el lugar que ocupa en la distribución de ingresos y de riqueza. Por lo tanto, las posiciones pertinentes son la del ciudadano y la de los representantes de aquellos grupos que tienen expectativas diferentes respecto de los varios niveles de bienestar. Pero, en lo posible, la estructura básica deberá ser evaluada desde la posición de igual ciudadanía, definida por los derechos y libertades que exigen el principio de igual libertad y el de la justa igualdad de oportunidades. La igualdad en la ciudadanía define un *punto de vista general*.²⁹

El principio de diferencia que articulan los principios de la justicia como imparcialidad se complementa con el principio de compensación, según el cual las desigualdades inmerecidas, como las de nacimiento y las relativas a las dotes naturales, requieren una compensación. La idea es compensar las desventajas contingentes en dirección hacia la igualdad. Y aunque el principio de diferencia no es igual al de compensación, sí alcanza algunos de los objetivos de éste último, ya que transforma de tal modo los fines de la estructura básica que el esquema total de las instituciones no subraya ya la eficiencia social y los valores tecnocráticos. La distribución natural de los talentos no es ni justa ni injusta, como tampoco lo es

²⁹ En un ámbito epistemológico, Thomas Nagel se pronuncia por una definición similar de la persona al margen de determinismos —como los que emplea el utilitarismo u otra doctrina teleológica que tenga a su base una consideración especial de la naturaleza humana— y no por ello desprovista de objetividad: “Puesto que en una visión del mundo desprovista de centro pueden converger distintas personas, existe una conexión estrecha entre objetividad e intersubjetividad. Al poner a [Thomas Nagel] en un mundo conjunto con todos los demás, intento llegar a una concepción de él y de su punto de vista que otros podrían compartir. En su primera etapa, la intersubjetividad sigue siendo enteramente humana y la objetividad, en la misma medida, es limitada. La concepción es tal que sólo pueden compartirla otros seres humanos. [...] La búsqueda de la objetividad requiere el cultivo de un yo objetivo universal más bien austero. Pese a que no podemos librarlo por completo de la infección de una visión humana y una etapa histórica particulares, representa una orientación posible del desarrollo de una concepción universal que se aparte de una de índole parroquial” (*Una visión de ningún lugar*, traducción de Jorge Issa González, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 95).

que las personas nazcan en una determinada posición social. Estos son hechos naturales; la justicia o injusticia, en cambio, sí puede predicarse del modo en que las instituciones actúan frente a éstos hechos. Además, piensa Rawls, el principio de diferencia ofrece una interpretación de la fraternidad como valor político: formaliza la amistad cívica y la solidaridad moral en la noción de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados.

Es pues, incorrecto que los individuos con mayores dones naturales y con el carácter superior que ha hecho posible su desarrollo, tengan derecho a un esquema cooperativo que les permita obtener aún más beneficios en formas que no contribuyan al beneficio de los demás. No merecemos el lugar que tenemos en la distribución de dones naturales como tampoco nuestra posición inicial en la sociedad [...] Desde un punto de vista de sentido común, parece que el principio de diferencia es aceptable tanto para los más aventajados como para los menos. Por supuesto que nada de esto es, estrictamente hablando, un argumento a favor del principio, ya que en una teoría contractualista los argumentos se construyen a partir del punto de vista de la posición original. Sin embargo, estas consideraciones intuitivas ayudan a clarificar el principio y el sentido en el cual es igualitario.³⁰

Los principios de la justicia y la racionalidad de las partes

La teoría de la justicia propuesta por Rawls queda, desde el principio de su exposición, dividida en dos partes: 1) la interpretación de la situación inicial y la formulación de los diversos principios disponibles en ella para su elección; y 2) un razonamiento que establezca de hecho cuál de estos principios será adoptado. Y así se va a proceder en la exposición de la justicia como imparcialidad, teniendo como punto de partida el punto de vista general que significan, por un lado, los principios de la justicia que las distintas tradiciones morales contienen y que se presentan a las partes racionales en la posición original y, por otro, las intuiciones de esos mismos individuos acerca de lo justo. Así, este punto de vista general, equilibrado *reflexivamente* para que no defina sólo un *modus vivendi*,

³⁰ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 106.

gradualmente habrá de filtrarse en todos los niveles de la vida institucional; en esos niveles, la generalidad de los principios de la justicia debe traducirse en una imparcialidad ante los ciudadanos frente a la ley y en lo tocante a la evaluación de sus planes de vida *racional*.

El objeto primario de los principios de justicia social es la estructura básica de la sociedad y todo lo que ella implica, por eso es importante distinguir desde el primer momento que éstos no son los mismos que se aplican a los individuos *racionales* y sus acciones en circunstancias particulares. Para Rawls, una institución es un sistema público de reglas que definen en conjunto la estructura básica de la sociedad, en cuanto que asignan derechos, deberes, cargos, posiciones, etcétera. En este sentido, Rawls es conciente de que la definición del papel de una institución no se deriva de una única definición de la mismas: se puede pensar una institución, en un sentido, como objeto abstracto o posible forma de conducta expresada por reglas o, en otro, como la realización de las acciones especificadas por esas reglas; por ello, parece mejor decir, en bien de la precisión, que una institución es justa o injusta en tanto que realizada y efectiva e imparcialmente administrada. Se dice que una institución es un sistema público de normas para destacar que cualquiera que participe en ella sabe todo aquello que sabría si las normas en cuestión fueran el resultado de un acuerdo. Por tanto, los principios de la justicia han de aplicarse a las instituciones entendidas como públicas, donde cada quien sabe lo que las normas exigen de uno mismo y de los demás. El carácter público de las reglas de una institución asegura que quienes participan en ella saben qué limitaciones de conducta pueden esperar unos de otros y qué acciones son permisibles.

Si los principios de justicia tienen el carácter público de la institucionalidad, debemos acatarlos —y los demás esperan de nosotros que lo hagamos— y plegarnos a la vida social que de ellos emana, aunque a nuestro punto de vista particular resulten odiosos o injustos. A esta administración imparcial y congruente de las leyes e instituciones, Rawls la llama *justicia formal*, y ésta exige que las leyes e instituciones se deban aplicar igualitariamente a aquellos que pertenecen a las clases definidas. En este sentido, hipotéticamente podría decirse que en una

sociedad clasista y aún esclavista priva una justicia formal dado que la injusticia se aplica por igual y según legislaciones públicas y aceptadas por todos. No obstante, para Rawls la justicia formal o *justicia como regularidad* excluye, en principio, tipos significativos de injusticia, ya que las autoridades serán imparciales y no se verán predispuestas por consideraciones de tipo privado que estarán en obvia discordancia con la publicidad de las instituciones que se orientan según principios de justicia (también se supone que en el ámbito de la aplicación de la ley, la justicia formal será un paliativo para la inadecuada interpretación de la misma). La justicia formal —la defensa de la obediencia a un sistema cuyos principios suponemos son objeto de un acuerdo— es condición inexcusable de la justicia sustantiva de las instituciones y de sus posibilidades de reforma. En general, puede decirse que el deseo de observar imparcial y consistentemente las reglas, de tratar de modo semejante casos semejantes y de aceptar las consecuencias de la aplicación de las normas públicas, está íntimamente vinculado a la disposición de reconocer derechos y libertades de los demás y de compartir equitativamente los beneficios y cargas de la cooperación social.

En una primera aproximación a los principios que habrán de estructurar, en principio, la aplicación regular de justicia en una sociedad como esquema justo de cooperación, Rawls los bosqueja así:

Enunciaré ahora, de manera provisional, los dos principios de la justicia respecto a los que creo que habría cuerdo en la posición original. [...] *Primero*: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás, [...] *Segundo*: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.³¹

Estos principios se aplican a la estructura básica de la sociedad y su formulación presupone que, para los propósitos de una teoría de la justicia, aquélla consta de dos partes más o menos distintas, aplicándose el primer principio a la primera y el segundo a la otra: distinguimos entre, por un lado, los aspectos del sistema social

³¹ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., pp. 67-68.

que definen y aseguran las libertades básicas iguales (las políticas, de expresión y reunión, de conciencia y pensamiento, de propiedad, de ser tratado conforme a un estado de derecho) y, por otro, los aspectos que establecen y especifican desigualdades económicas y sociales (haciendo asequibles los puestos y disponiendo las desigualdades económicas y sociales de tal modo que a todos se beneficie). Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primero sobre el segundo; lo que significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas. Para Rawls, estos principios requieren de especificarse en los distintos niveles de la vida institucional, pero definen una concepción más general de la justicia según la cual todos los valores sociales habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos. La justicia consistirá, entonces, en la desigualdad que no sea benéfica para todos.

Los principios se aplican a la estructura básica de la sociedad y esto acarrea consecuencias importantes. Los derechos y libertades básicos a que se refieren los principios de justicia son aquellos que están definidos por las reglas públicas de la estructura básica. De acuerdo con esto, la libertad es un cierto esquema de formas sociales, es decir, el que los hombres sean libres está determinado por los derechos y deberes establecidos por las principales instituciones de la sociedad. El primer principio requiere, entonces, que las reglas que definen las libertades básicas se apliquen a cada uno equitativamente y que permitan la mayor extensión de libertad compatible con una libertad semejante para todos. El segundo principio insiste en que cada persona se beneficie de las desigualdades permisibles dentro de la estructura básica, es decir, que para cada hombre representativo relevante tiene que ser razonable que, al ver que la empresa colectiva funciona, prefiere sus perspectivas con la desigualdad en lugar de las que tendría sin ella. Sin embargo, es obvio que no existe una sola solución al problema de las ventajas tomando como punto de referencia el acuerdo inicial de igualdad.

La interpretación democrática del segundo principio de la justicia como imparcialidad se obtiene combinando el principio de justa igualdad de oportunidades con el principio de diferencia, de acuerdo con la idea intuitiva de que el orden social no ha de establecer y asegurar las perspectivas más atractivas de los mejor situados a menos que el hacerlo vaya en beneficio de los menos afortunados. El principio de diferencia considera la distribución del ingreso entre las clases sociales y supone que los diversos grupos de ingresos se correlacionan con individuos representativos cuyas expectativas permiten juzgar la distribución; y, desde este punto de vista, afirma que sólo es justificable la desigualdad inicial en las perspectivas de vida si la diferencia de expectativas funciona en beneficio del hombre representativo peor colocado (para Rawls, se trata del obrero no calificado). El principio de diferencia es compatible con el de eficiencia, ya que cuando se satisface por completo el primero, es de hecho imposible mejorar a ninguna de las personas representativas sin empeorar a otra. El principio de diferencia se aplica primeramente a la estructura básica a través de los individuos representativos cuyas expectativas habrán de estimarse por medio de un índice de bienes primarios. De acuerdo con esta interpretación, las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto para el mayor beneficio de los menos aventajados como ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades.

El principio de la justa igualdad de oportunidades —segunda parte del segundo principio de la justicia como imparcialidad— expresa la convicción de que si algunas plazas no se abrieran sobre una base justa para todos, los que fueran excluidos tendrían derecho a sentirse tratados injustamente aunque se beneficiasen de los esfuerzos mayores de aquellos a los que se permitiera ocuparlas; y así será porque se verían privados de experimentar la autorrealización proveniente del ejercicio adecuado de los deberes sociales. Su plan de vida racional aparecerá, entonces, como irrelevante para una estructura de la sociedad orientada por principios de la justicia. Independientemente del resultado, la valoración moral está puesta en el proceso mismo de distribución de bienes primarios. Para Rawls la cuestión de las partes distributivas debe tratarse

de manera puramente procesal de acuerdo con la idea intuitiva según la cual debe estructurarse el sistema social de modo tal que, sea cual fuese el resultado, éste sea siempre justo al menos mientras se mantenga dentro de cierto ámbito. En la justicia procesal perfecta existe, por un lado, un criterio independiente de lo que es una división justa y que se define previa y separadamente del procedimiento que ha de seguirse y, por otro, la definición de un procedimiento que asegure el resultado deseado. Un juicio en materia legal es un ejemplo de justicia procesal imperfecta dado que en este caso, de producirse, la injusticia no surge de una falla humana sino de una combinación fortuita de circunstancias que hacen fracasar el objetivo de las normas jurídicas. El rasgo característico de la justicia procesal imperfecta es que, efectivamente, sí existe un criterio independiente para el resultado correcto pero no hay ningún procedimiento factible que conduzca a él con seguridad. Un procedimiento imparcial hace imparcial el resultado sólo cuando es efectivamente observado. Por lo tanto, para aplicar la noción de justicia procesal a cuotas distributivas —y en relación con los planes *racionales* de vida— es necesario establecer y administrar imparcialmente un sistema justo de instituciones. La ventaja práctica de la justicia puramente procesal es que ya no es necesario seguir el rastro de la variedad infinita de circunstancias ni de las posiciones relativamente cambiantes de las personas particulares; desde este punto de vista procesal, lo que habrá de juzgarse es la configuración de la estructura básica desde un punto de vista general. Para Rawls, la aceptación de los dos principios de la justicia como imparcialidad implica el reconocimiento de que mucha de la información y de las complicaciones de la vida diaria habrán de ser descartadas como improcedentes para cuestiones de justicia social; de tal forma, no se interpreta la justicia *distributiva* como un problema de justicia *asignativa* —la asignación implicaría merecimiento y, este, a la vez, el demérito de planes de vida buena más allá de su legalidad— que tomara en cuenta la identidad. Así, la justicia se convierte en un tipo de eficacia que tiene como directriz permitir la realización de todos y cada uno de los planes de vida *racional* de los individuos y que no sean contrarios a la ley. Se trata, en cualquier caso, de que la estructura básica de la sociedad respete la capacidad moral individual que

subyace a la formulación de esos planes de vida buena y de no ponderar su valor intrínseco o la ausencia de él.

Imparcialidad y racionalidad

Una teoría completa de lo justo no sólo incluye principios para aplicar a la estructura institucional básica de la sociedad, sino que también contendrá principios para las personas, para las relaciones internacionales y reglas de prioridad que asignen valores en caso de conflicto entre principios. La determinación de tales niveles de la teoría de la justicia se hará en el orden anterior de acuerdo con la sugerencia de Rawls. Pero el hecho de que los principios para las instituciones se escojan primero muestra la naturaleza social de la virtud de la justicia y su íntima conexión con las prácticas sociales.

Siguiendo con la seriación propuesta, ahora Rawls habrá de ocuparse uno de los principios que se aplican a los individuos: el de imparcialidad, que mantiene que a una persona debe exigírsele que cumpla con su papel tal y como lo definen las reglas de una institución sólo si se satisfacen dos condiciones: 1) que la institución sea justa en el sentido de satisfacer los dos principios de la justicia como imparcialidad; y 2) que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo o que se saque provecho de las oportunidades que ofrece para promover sus propios intereses *racionales*. Todas las obligaciones de los ciudadanos se fundan en el principio de imparcialidad, por ello es que son voluntarias y se enmarcan en la publicidad de las instituciones. Conforme al principio de imparcialidad, no es posible estar obligado por instituciones injustas y así se desecha la crítica al contractualismo que argumenta que la sujeción de los ciudadanos a regímenes injustos se logra por medio de un contrato que es irrevocable. En contraste con las obligaciones, los deberes naturales se caracterizan por aplicárseles con independencia de nuestros actos voluntarios y su contenido no viene definido por las instituciones o prácticas sociales. Los deberes naturales surgen entre todos los hombres considerados personas morales iguales independientemente de su nivel de cooperación en lo político.

Ahora lo que hay que mostrar, después de examinar de manera general las características de los dos principios de la justicia como imparcialidad, es ellos son la solución al problema que plantea la posición original. Para tales efectos se procede al modo tradicional de la teoría social, es decir, se describe una situación simplificada en la cual individuos racionales con ciertos fines y relacionados entre sí de diversas maneras, habrán de escoger entre diversos cursos de acción teniendo a la vista su conocimiento de las circunstancias. En este punto, la concepción de la posición original incorpora rasgos característicos de la teoría moral al punto de vista de la teoría social: así, el objetivo es caracterizar la situación inicial de manera que los principios que resultarían escogidos, cualesquiera que fueren, resultaran aceptables desde un punto de vista moral: el del reconocimiento mutuo de la *racionalidad* de las partes en la posición original. De acuerdo con lo anterior, es obvio que Rawls emplea la noción de justicia procesal desde los cimientos de su argumentación, es decir, desde su caracterización de la posición original.

La posición original es una situación puramente hipotética que no intenta caracterizar una situación histórica presocial o explicar la conducta humana, salvo en la medida en que trata de dar cuenta de nuestros juicios morales y nuestro sentido de la justicia. El argumento contractual intenta a la postre ser estrictamente deductivo: para Rawls, deberíamos aspirar a articular una especie de geometría moral con todo el rigor que ello implica. Frente a la pluralidad de explicaciones contractuales, la justicia como imparcialidad —que no es sino una de ellas— resuelve el problema de su justificación al observar que no existe sino una interpretación de la situación inicial que mejor expresa las condiciones —equilibrios entre las intuiciones sobre lo justo y la teoría normativa— que se considera razonable imponer en la elección de los principios de la justicia.

Rawls considera como dada una breve lista de opciones tradicionales de la justicia —los principios de la justicia como imparcialidad, concepciones utilitarias, concepciones intuicionistas, concepciones mixtas y concepciones egoístas— y que es la que hipotéticamente se les presenta a las partes en la posición original para que convengan unánimemente acerca de cuál es la mejor de entre las

enumeradas. El hecho de que una concepción sea susceptible de críticas no es necesariamente decisivo contra ella, así como tampoco el hecho de que tenga ciertas características deseables es concluyente en su favor. Si, por ejemplo, el utilitarismo promete la realización del máximo deseo racional, pero a la vez subordina la noción de lo justo a la consecución de ese bien, las partes en la posición general tendrán un punto de vista desde el cual rechazarlo apoyados en razones objetivas: el de la imparcialidad. El punto de vista imparcial no se detiene en el valor del deseo racional ni intenta comparaciones interpersonales cuyo módulo de valoración moral resida en este punto; es, más bien, relativo al respeto que merece cualquier plan de vida construido racionalmente dentro de la ley. Para Rawls, la decisión de las personas situadas en la posición original implica una ponderación de diversos puntos de vista y su contrastación con la intuición moral. Los principios que se presentan en la posición original deben valer incondicionalmente y al margen de circunstancias históricas especiales; por tanto, la posición original deberá caracterizarse de tal manera que las partes tengan que escoger entre opciones morales incondicionadas. La consideración de esta pluralidad de opciones morales hace a Rawls aclarar que un argumento a favor de cualquiera de los principios de la justicia es siempre relativo a alguna lista de opciones —desde el principio, la de Rawls es sólo *una* teoría de la justicia y susceptible de revisión— y si se cambia la gama de posibilidades, seguramente el argumento también variará.

Rawls —siguiendo a Hume— llama *circunstancias de la justicia* a las condiciones normales en que la cooperación humana es tanto posible como necesaria: porque aunque se haya caracterizado a la sociedad como una empresa de cooperación y beneficio mutuo, no se puede soslayar el hecho de que la misma está caracterizada, simultáneamente, por una coincidencia y un conflicto de intereses. Las circunstancias objetivas de la justicia son de dos clases: primero, las que hacen posibles y necesaria la cooperación humana, a saber, el que una multitud de individuos conviva en un determinado territorio; y, segundo, el horizonte de escasez moderada que hace que, dada la escasez y competitividad por los recursos indispensables para la consecución de la vida, los planes de

cooperación y distribución de deberes y ventajas no resulten superfluos. Las circunstancias subjetivas de la justicia están dadas por el conjunto de planes de vida racionales, independientes e irreductibles que sostienen los individuos embarcados en la empresa social y que los predisponen a un conflicto que es ingenuo pensar que puede superarse. Los principios de la justicia asignan ventajas y orientan la distribución de los bienes primarios, por ello es que cada una de las opciones morales configura una estructura social distinta que es la que, en última instancia, escogen las partes en la posición original. Tales son las *exigencias* que definen el papel de la justicia. Para simplificar, Rawls va a subrayar y a no apartarse de la consideración de la condición de la escasea moderada y el conflicto de intereses de entre las circunstancias de la justicia.³²

Rawls no hace ninguna restricción a las concepciones del bien que tienen las partes en la posición, excepto que son planes racionales a largo plazo. Sin embargo, sí postula el desinterés mutuo en las personas situadas en la posición original con objeto de asegurar que los principios de la justicia no dependan de sentimientos de fraternidad que harían parcial la elección, aunque de hecho esos

³² Como bien lo ha señalado Enrique Serrano, el conflicto entre distintas concepciones morales, de lo bueno, de lo malo, de lo permisible, de lo que no lo es, ya no puede verse más como bañado por el aura de la heroicidad: se trata de un conflicto trágico a secas en el que cada oponente tiene sus razones válidas según un punto de vista. Pretender que el conflicto y la estructura social que supuestamente le ha dado lugar —como hacían las tradiciones marxistas— van a desaparecer es tener una visión muy poco justa de la especificidad de lo político. Véase: Enrique Serrano, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, México, UAM-I/ Miguel Ángel Porrúa Editor, 2001. De entre las tradiciones políticas, señala Serrano, el liberalismo *minimalista* y de cuño contractualista —que creo es como puede calificarse mejor la propuesta de Rawls— es un punto de vista alternativo a la polarización entre el entendimiento del conflicto político como contingente y su comprensión como necesario: “En la historia del pensamiento político y jurídico dos presupuestos sobre la relación que hay entre justicia y orden civil se han enfrentado y han dado lugar a dos concepciones de la práctica política y del conflicto propio de este ámbito de la sociedad. De acuerdo con el primer presupuesto, del conocimiento de un supuesto orden objetivo (a lo largo de la historia ha variado la forma en que se interpreta este orden, natural, divino, histórico, etcétera) es posible deducir una noción de justicia con validez universal, la cual debe servir como fundamento del orden civil; según este presupuesto, el conflicto político es un fenómeno anómalo, que tiene su origen en la conducta irracional de los individuos [...] En cambio, el segundo presupuesto sostiene que no existe una noción de justicia universal; por lo que considera al conflicto no como un fenómeno irracional, sino como una consecuencia necesaria de la falta de un principio normativo común a los seres humanos y capaz de integrar sus acciones [...] El principio de justicia *volenti nos fit injura*, implícito en las teorías del contrato social, puede servir para diluir el dilema producido por los presupuestos mencionados. Para ello es menester interpretar el consenso en torno a las normas de justicia, en las que se sustenta el orden civil, no como un acuerdo entre individuos aislados, sino como el resultado de una larga historia de conflictos políticos” (pp. 7-9).

vínculos afectivos existan en el mundo real una vez que se ha levantado el velo de la ignorancia.

La situación de las personas en la posición original refleja ciertas restricciones. Rawls considera primero las restricciones formales a las alternativas en la posición original y que tienen que ver, en general, con la idea de que, si los principios de la justicia han de cumplir su papel básico de asignar deberes y derechos, entonces estas demandas habrán de considerarse completamente naturales y libres de sospecha. En primer término, Rawls considera que los principios de la justicia han de ser generales, es decir, que tienen que poder formularse en términos que no se reconozcan como nombres propios o situaciones definidas. La razón de esta petición de generalidad —que esboza ya una idea de *publicidad* para los términos en que se presentan los principios de la justicia— radica en que estos principios habrán de ser capaces de servir como base permanente de una sociedad bien ordenada. En segundo lugar, los principios deben ser universales en su aplicación; o sea, que deben ser válidos para todos en virtud de su condición de personas morales. Se trata, en consecuencia, de que cada uno de nosotros pueda entender estos principios y usarlos en sus deliberaciones y, por ello mismo, se impone un límite máximo al grado de complejidad que pueden tener los principios de la justicia. Llegados a este punto, no se deben malinterpretar las peticiones rawlsianas de generalidad y universalidad a las opciones morales presentadas a los individuos en la posición original: porque un principio como el de la esclavitud puede presentarse en términos tan generales que sea fácilmente reconocido por todos, pero sin duda no satisface la noción de universalidad basada en la dignidad moral inherente a todas las personas. Una tercera condición para los principios de la justicia es su carácter público en virtud del punto de vista contractual que implica la posición original: las partes suponen que todos sabrán acerca de estos principios todo lo que sabrían si su aceptación fuese el resultado de un acuerdo. El objetivo de la condición de publicidad, en contraste con la de universalidad, es que las partes *racionales* valoren las concepciones de la justicia como constituciones de la vida social públicamente reconocidas y totalmente efectivas; la universalidad alude a un

ejercicio mental que no implica la explicitación de la función estabilizadora de un punto de vista general como el de la justicia como imparcialidad. En cuarto lugar, una concepción de la justicia tiene que imponer una ordenación de las demandas conflictivas de acuerdo al punto de vista general de la justicia como imparcialidad y sin recurrir a acuerdos parciales de sumisión, violencia y toda forma de arreglo que esté al margen de la deliberación *racional*. Una última condición para los principios de la justicia es su carácter definitivo, en el sentido de que las partes han de considerar al sistema que articulan ellos como tribunal supremo de apelación en materia de razonamiento práctico y que sus criterios son concluyentes. Para Rawls, el reconocimiento de estas restricciones formales a los principios de la justicia nos sitúa en una mejor posición para acatarlos que el egoísmo o el altruismo: se configura y respeta a las instituciones sociales por razones que van más allá del interés propio pero, al mismo tiempo, no se requiere el sacrificio de los propios objetivos *racionales*, dado que esos principios toman en cuenta los intereses individuales y tienen entre sus funciones principales lograr la consecución del plan de vida personal, que está fuera de crítica mientras se mantenga en los límites de lo tolerable según el punto de vista general impuesto por la justicia. Así, las cinco condiciones que esbozan el punto de vista general de la justicia no excluyen a ninguna de las concepciones tradicionales de la justicia, pero sí suprimen las variantes del egoísmo que, por definición, excluyen el acuerdo. Sin las restricciones formales a la justicia, el espectro de opciones morales tan amplio haría imposible la formulación de una teoría de la justicia, aunque teóricamente existiera una solución al problema de la distribución de derechos y deberes, sería imposible reconocerla.

Para Rawls es necesario —en la idea de lograr una aceptación de los principios de la justicia como imparcialidad que se fundamente en el interés racional no egoísta de las partes en la posición original— anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho. Para esto, el filósofo estadounidense supone que las partes en la posición original están situadas bajo un velo de ignorancia: esto supone que nadie

conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social, cuál es su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, cuál es su propia concepción del bien ni los detalles de su plan *racional* de vida ni, incluso, las circunstancias particulares de su propia sociedad (nivel de cultura, civilización, situación política, etcétera). Los individuos tendrán que escoger aquellos principios con cuyas consecuencias estén dispuestos a vivir, sea cual sea la generación a que pertenezcan. Entonces, los únicos hechos particulares que conocen las partes son que su sociedad está sujeta a las circunstancias de la justicia, con todo lo que esto implica. En contraste, Rawls no limita el conocimiento de las opciones morales que se ponderarán en la situación original, ya que una concepción de la justicia debería generar su propio apoyo. Porque decir que en la posición original se escogería una cierta concepción de la justicia equivale a decir que la deliberación racional que satisficiera ciertas condiciones y restricciones lograría llegar a una cierta conclusión. Así,

[...] la posición original no debe ser imaginada como una asamblea general que incluye en un momento dado a todos los que vivirán en un tiempo determinado, ni mucho menos como una asamblea de todos los que pudieran vivir en un tiempo determinado. [...] La posición original tiene que ser interpretada de manera que en cualquier momento se pueda adoptar su perspectiva. Es indiferente cuándo se adopta este punto de vista y quién lo hace: las restricciones deberían ser tales que siempre se escojan los mismos principios. El velo de ignorancia es una condición clave para que esto suceda. Asegura no sólo que la información disponible es pertinente, sino que es en todo momento la misma.³³

En general, puede aclararse el significado del velo de ignorancia diciendo que un acuerdo justo sólo es posible entre individuos equitativamente situados y tratados en tanto que personas morales; de este modo, la arbitrariedad del mundo se corrige a través de las circunstancias de la situación contractual inicial. Rawls afirma que una noción de la justicia deba ser preferida si se encuentra fundada en hechos marcadamente más generales y sencillos y, de esta manera, da

³³ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 137.

preferencia a los principios de la justicia como imparcialidad por sobre el de utilidad.

En vista de las restricciones que significa la justicia para la estructura básica de la sociedad como punto de vista general, Rawls supone que los individuos aceptarían tener más bienes primarios que menos y que, en este sentido, aún cuando carecen información acerca de sus fines particulares, tienen conocimiento suficiente para jerarquizar las alternativas y su piedra de toque sería la protección de sus libertades básicas y su dignidad moral. La racionalidad de las partes en la posición original significa: 1) que ellos sólo suscribirán acuerdos que pueden cumplir y no a través de grandes dificultades y 2) que utilizarán medios efectivos para alcanzar fines con expectativas unificadas y una interpretación objetiva de la probabilidad. Así, la racionalidad prudencial de los individuos conscientes de las circunstancias de la justicia excluirá la envidia de sus cálculos como también, en el otro extremo del sentimiento moral, el altruismo. Más específicamente:

El supuesto de la racionalidad mutuamente desinteresada viene entonces a decir que las personas en la posición original tratan de reconocer principios que promuevan tanto como sea posible sus sistemas de fines. Los hacen intentando ganar para sí la cantidad más grande de bienes sociales primarios, ya que esto les permite promover, del modo más efectivo, su concepción del bien, cualquiera que ésta resulte ser. Las partes no pretenden conferirse mutuamente beneficios ni dañarse; no están motivadas por la afección o por el rencor [...] Las partes son racionales en la medida en que no suscribirán acuerdos que no puedan cumplir, o que puedan hacerlo sólo a través de grandes dificultades. Entre otras cosas, tienen muy presente el rigor de lo que significa comprometerse. Así pues, al evaluar diversas concepciones de la justicia, las personas en la posición original habrán de suponer que la que adopten será estrictamente observada. Las consecuencias de su acuerdo habrán de elaborarse sobre esta base.³⁴

¿Cómo se contemplan a sí mismas las partes en la posición original? Fundamentalmente, se consideran como personas libres e iguales que tienen objetivos e intereses *racionales* para cuya consecución necesitan la garantía de reciprocidad en la estructura básica de la sociedad. En la posición original, las

³⁴ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., pp. 142-143.

partes no saben qué formas particulares tomarán estos intereses pero los suponen y también que las libertades básicas necesarias para su protección están garantizadas por el primer principio de la justicia como imparcialidad. Las personas con intereses que se consideran a sí mismas como libres tienen una concepción muy amplia de lo que a futuro significa un proyecto de vida *racional*: saben que pueden revisar y alterar sus objetivos finales y que estos no se hallan, como en el caso del sujeto hipotético empleado por el principio de utilidad, en relación con una jerarquía de valores y deseos inamovibles. Por lo tanto, los individuos no sólo tienen objetivos que a lo largo de su vida pueden perseguir y rechazar, sino que lo hacen en el marco condiciones de libertad inviolables. He aquí para Rawls una razón que haría preferir a las partes en la posición original los principios de la justicia como imparcialidad sobre el principio de utilidad. Al adoptar los dos principios de la justicia como imparcialidad en su orden serial, las partes en la posición original admiten: 1) que las condiciones de su sociedad, cualquiera que sean, admiten la realización efectiva de las libertades iguales y 2) que si no es así, la prioridad del principio de igual libertad señala los cambios más urgentes e identifica la mejor vía hacia el estado social en el cual se puedan instituir plenamente todas las libertades básicas.

Sin embargo, existe una relación entre los dos principios de la justicia como imparcialidad y la regla *maximin*; esta regla nos serviría para escoger en situaciones de incertidumbre y señala que debemos jerarquizar las alternativas conforme a sus peores resultados posibles y adoptar la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas. En la posición original, el velo de ignorancia, que hace que la elección de los principios de la justicia sea la que las partes harían para protegerse de las peores contingencias de la vida, tales como la distribución de talentos y la elección de proyectos de vida desiguales, explica el sentido según el cual la justicia como imparcialidad corresponde a la solución *maximin*. El velo de la ignorancia, como la regla *maximin*, excluye todo conocimiento acerca de las probabilidades: las partes no tienen ninguna base para determinar la naturaleza probable de su sociedad ni de su lugar en ella y, por lo mismo, harán derivable de su elección un mínimo

satisfactorio de libertades básicas e instituciones tolerables. En general, para Rawls, la teoría contractual y el utilitarismo coinciden en suponer que los principios de la justicia dependen de hechos naturales acerca del hombre en sociedad, sólo que la primera no hace una hipóstasis de los mismos sino que los incorpora de manera provisional —usa a las intuiciones sobre lo justo como guía para la determinación de la teoría normativa, pero también hace que ésta se vuelva críticamente hacia aquéllas— en la descripción de la posición original:

Algunos filósofos han pensado que los primeros principios éticos deberían ser independientes de todas las presuposiciones contingentes, y que no deberían tomarse como dadas sino las verdades de la lógica y otras que se deducen de éstas mediante un análisis de conceptos. Las concepciones morales deberían valer para todos los mundos posibles. Pues bien, este punto de vista convierte a la filosofía moral en el estudio de la ética de la creación: un examen de las reflexiones que una deidad omnipotente podría llevar a cabo al determinar cuál es el mejor de todos los mundos posibles. Sería necesario incluir los hechos generales de la naturaleza. *Ciertamente tenemos un interés religioso natural en la ética de la creación; sin embargo, parecería que desborda la capacidad de comprender humana.* [...] Un problema de elección sólo está bien definido si las alternativas están adecuadamente restringidas mediante leyes naturales y otras restricciones, y si aquellos que deciden tienen de antemano ciertas inclinaciones a escoger entre ellas. Sin una estructura definida de este tipo, la cuestión planteada resulta indeterminada. Por esta razón no debemos tener dudas de que al escoger los principios de la justicia suponemos una cierta teoría de las instituciones sociales. De hecho, no se pueden evitar supuestos acerca de los hechos generales, del mismo modo que no se puede actuar sin una concepción del bien sobre la cual las partes hayan de jerarquizar las alternativas. Si estos supuestos son verdaderos y adecuadamente generales, todo está en orden; sin estos elementos todo el esquema se hallará vacío y carente de sentido.³⁵

Autorrespeto y racionalidad

En contraste con la justicia como imparcialidad, lo característico del utilitarismo es su mayor dependencia de argumentos basados en hechos generales y su tendencia a afrontar las objeciones sosteniendo que las leyes de la sociedad y de la naturaleza humana eliminan los casos que según nuestros juicios meditados

³⁵ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 155 (el énfasis es mío).

serían intolerables. La justicia como imparcialidad busca vincular sus principios con nuestros juicios comunes y asegura así la adecuación con el mayor número de casos posibles. En general, para Rawls el punto pertinente es que, aunque una teoría ética puede invocar hechos naturales, también hay buenas razones para incorporar las convicciones acerca de la justicia de modo más directo en la articulación de los primeros principios en lugar de intentar una captación teóricamente completa de las contingencias del mundo.

Rawls entiende la noción de utilidad en el sentido tradicional, es decir, como la satisfacción de un deseo que admite comparaciones interpersonales y así jerarquiza diferencias entre distintos niveles de satisfacción. Aplicado a la estructura básica, este principio clásico de utilidad requiere que las estén proyectadas para maximizar la suma absoluta de expectativas de las personas realmente representativas. El principio de utilidad implica, efectivamente, comparaciones interpersonales y, entonces, la dificultad surge cuando se piensa que el individuo escoge como si realmente no tuviera ningún objetivo que pudiera considerar como propio. Para Rawls, en este punto, es importante distinguir entre evaluar situaciones objetivas y evaluar aspectos de la persona. Desde nuestro punto de vista resulta relativamente fácil evaluar la situación de otro individuo: nos ponemos en su lugar y evaluamos cómo se verían afectados nuestros planes de vida y no los suyos. Sin embargo, esta exigencia moral de acatar los principios de justicia que todo individuo, en su peculiar situación, adoptaría al igual que uno mismo no debe hacernos perder de vista que el argumento contractual supone que tenemos que decidir desde nuestro punto de vista: el valor que tiene para nosotros el modo de vida y la realización de los fines *racionales* del otro no se recuperan con la medida precisa de ese individuo que, valga la expresión, *no soy yo*. Las circunstancias de la justicia implican que los valores de lo bueno al interior de un plan de vida *racional* difieren enormemente y que las demandas conflictivas no sólo surgen porque las personas quieren tipos de cosas semejantes para satisfacer deseos semejantes sino que las propias concepciones del bien difieren.

Rawls tiene como punto de partida para su análisis de las razones a favor de los principios de la justicia como imparcialidad el hecho de que, para que un

acuerdo sea válido, las partes tienen que ser capaces de cumplirlo en todas las circunstancias procedentes y previsibles. Es aquí donde el concepto de contrato tiene un papel decisivo porque sugiere como condición su carácter público y pone límites a lo que puede convenirse. El contrato original se considera como definitivo; las personas escogen de una vez y para siempre las pautas que habrán de gobernar sus perspectivas de vida. A este respecto, los principios de la justicia como imparcialidad tienen una ventaja definitiva: no sólo protegen las libertades básicas de las partes sino que las aseguran contra las peores eventualidades. Los individuos en la posición original no corren el riesgo de tener que consentir una pérdida de libertad en el curso de sus vidas en aras del mayor bien gozado por otros.

Respecto del problema de la estabilidad una vez definida la estructura básica de la sociedad según principios de justicia —es decir, el problema de que las personas que se encuentran sujetas a esos acuerdos tiendan un deseo de actuar conforme a aquellos principios—, se supone que las libertades básicas de cada persona están garantizadas, que todos se benefician de la cooperación social; y que todo esto queda asegurado por la ley psicológica según la cual las personas tienden a querer, proteger y apoyar todo aquello que afirma su propio bien. El valor propio aquí no se diluye en las exigencias representativas del utilitarismo. El reconocimiento público de los dos principios de la justicia da un mayor apoyo al autorrespeto, lo que redundará en un aumento de la eficacia de la cooperación social. Es necesario tener un sentido del valor propio si es que se ha de perseguir una concepción del bien y se han de hacer intentos por enmarcarla en una sociedad justa con la que no esté en conflicto ni ninguno de los intereses de los otros. Rawls aclara que el respeto a sí mismo no es tanto una parte de cualquier plan racional de vida sino el sentimiento de que vale llevar a cabo el propio plan. En este sentido, es deseable, en relación con el problema de la estabilidad, que una concepción de la justicia exprese públicamente el respeto mutuo entre los hombres y así asegure el autorrespeto en cada uno de ellos. Los principios de la justicia como imparcialidad logran ese objetivo en la medida en que, cuando la sociedad los observa, se incluye el bien *racional* de cada uno en un esquema de

beneficio mutuo y el reconocimiento público e institucional de las aspiraciones de cada hombre apoya la autoestima.

La tesis contractualista define un sentido según el cual los hombres han de ser tratados como fines y no sólo como medios. Ciertamente esto no equivale a tratar a todos de acuerdo con los mismo principios generales, ya que esta interpretación haría la noción equivalente sin más a la de justicia formal. Más bien, lo que este implica es el tratamiento de los individuos conforme a principios en que ellos convendrían en una posición original de igualdad. En tal situación, los hombres tendrían una representación igual en tanto que personas morales que se consideran a sí mismas como fines y los principios de aceptación serían racionalmente apropiados para proteger sus demandas como personas. En particular, el principio de diferencia interpreta la distinción entre lo que significa tratar a los hombres como medios y tratarlos como fines en sí mismos: considerar a las personas de la última manera dentro de la estructura básica de la sociedad significa convenir en renunciar a aquellas ventajas que no contribuyan a mejorar las expectativas de todos. De hecho,

[...] la suposición de las motivaciones no determina por sí sola el carácter de toda la teoría. De hecho se fortalece el argumento a favor de los principios de la justicia si fuesen elegidos según diferentes supuestos motivadores. Esto indicaría que la teoría de la justicia está firmemente basada y no es sensible a los cambios de estos supuestos. Lo que queremos saber es qué concepción de la justicia caracteriza nuestros juicios meditados en un equilibrio reflexivo, y cuál sirve mejor como base pública de la sociedad.³⁶

Al ensayar una comparación entre el utilitarismo clásico y los principios de la justicia como imparcialidad —y llegado al punto de la imparcialidad que define la posición original—, Rawls se dirige al concepto del observador imparcial. La definición de éste no formula ningún supuesto desde el cual puedan derivarse los principios de la justicia y de lo justo (un observador ideal sólo puede defender intereses generales, dado que sus objetivos particulares, que proporcionan un punto de vista moral para evaluar la teoría, no están descritos) y se proyecta, en cambio, para hacer resaltar ciertos rasgos centrales característicos de la discusión

³⁶ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 175.

moral, como por ejemplo el hecho de que tratamos de apelar a nuestros juicios meditados después de una reflexión concienzuda. La definición contractual va más allá: intenta proporcionar una base deductiva para los principios que den cuenta de estos juicios, misma en la que las condiciones de la situación inicial y la motivación de las partes *racionales* hacen las veces de premisas necesarias para alcanzar ese objetivo. El utilitarismo, en contraste, no toma en serio la distinción entre personas y, así, asume el principio de elección de un hombre como principio de elección social; tal imposibilidad es la consecuencia de querer darle una base deductiva a una definición de lo justo hecha por el observador imparcial y de suponer que la capacidad natural de los hombres para la simpatía proporciona los únicos medios para lograr un acuerdo entre juicios morales. La aprobación del observador imparcial simpatético se adopta como pauta de justicia y esto conduce a la despersonalización, a la fusión de todos los deseos en un solo sistema de deseos.

Una exigencia particularmente pertinente para nuestros juicios sobre lo justo es que resulten imparciales, pero no como si fueran producto de un espectador único situado más allá de las contingencias a que están sujetos los planes de vida humanos. Se puede decir que un juicio imparcial es el formulado de acuerdo con los principios que serían escogidos en la posición original. Una persona imparcial sería aquella cuyo carácter y situación le permiten juzgar de acuerdo con estos principios elegidos y sin ningún prejuicio. Se define la imparcialidad no desde el punto de vista de un único observador sino del de todos los litigantes en la posición original de igualdad. La doctrina utilitaria, sentencia Rawls, confunde imparcialidad con impersonalidad. Y aunque la justicia como imparcialidad se inicia tomando a las personas en la posición original como individuos o como líneas completas de sucesores, esto no es obstáculo para explicar los sentimientos morales de orden más elevado que sirven para mantener unidad a una comunidad de personas *racionales*.

III.

INSTITUCIONES Y RACIONALIDAD

La sociedad con que soñamos no está exenta de mal, una sociedad carente de defectos que la impulsen a mejorar sería infructuosa, pero habría erradicado males que en la situación presente vemos como golpes de destino.

Naguib Mahfuz, *El Cairo nuevo*

La interpretación rawlsiana de la justicia se basa en la noción kantiana de autonomía. Kant mantenía que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser racional y libre y no son adoptados a causa de su posición social o sus dotes naturales (lo que significaría actuar de manera heterónoma). La descripción de la posición original hecha por Rawls es un intento de interpretar la noción kantiana de que la legislación moral debe ser acordada en condiciones que caracterizan a los hombres como seres libres y racionales. El velo de la ignorancia priva a las personas en la posición original del conocimiento que las capacitaría a elegir principios heterónomos; ellos saben, además que son personas libres y racionales, que se dan aquellas circunstancias de *conflicto* y *coincidencia* que plantean la necesidad de los principios de la justicia. Desde luego, el argumento de los principios de la justicia como imparcialidad añade un par de aspectos fundamentales a la concepción kantiana, a saber: por un lado, el rasgo de que los principios elegidos han de aplicarse a la estructura básica de la sociedad y, por otro, el que las premisas que caracterizan esta estructura se usen para deducir los principios de la justicia.

Rawls considera que los principios de la justicia son imperativos categóricos en sentido kantiano. Por imperativo categórico, Kant entendía un principio de conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza como ser libre y

racional y cuya validez no depende de que se tenga un deseo o propósito particular. El argumento en pro de los principios de la justicia no supone que los grupos tengan fines particulares sino sólo que desean ciertos bienes primarios, cosas que es *racional* querer independientemente del marco del proyecto de vida que se tenga. Querer los bienes primarios es parte de la naturaleza *racional* de los individuos. Por tanto, actuar a partir de los principios de la justicia es actuar a partir de imperativos categóricos en el sentido de que se aplican a nosotros cualesquiera que sean nuestros propósitos en particular. Esto refleja el hecho de que tales contingencias no aparecen como premisas en sus deducciones.

Sin embargo, Rawls se detiene por un momento a las críticas que califican como sorprendente e inverosímil el hecho de que en la ética kantiana exista la noción de que un hombre se realiza a sí mismo cuando actúa a partir de la ley moral, mientras que si permite que sus acciones sean determinadas por deseos sensuales o intereses accidentales, se somete a la ley de la naturaleza. Para Rawls, la objeción es decisiva en cuanto supone que el ser noumenal kantiano puede elegir un conjunto coherente de principios y que actuar conforme a tales principios, sean cuales fueren, basta para expresar que nuestra elección es la de un ser libre y racional. Y es que Kant no mostró que actuar partiendo de la ley moral exprese nuestra naturaleza en formas identificables y que actuar sobre principios contrarios no lo haga y con ello determinó que lo esencial es la necesidad de un argumento que muestre qué principios han de elegir las personas libres e igualmente racionales y que estos principios sean aplicables a la práctica. Rawls sugiere —para la resolución de esta aparente antinomia remitible a Kant— se conciba a la posición original como el punto de vista a través del cual seres noumenales, con absoluta libertad de decisión, contemplan el mundo.

La posición original puede ser considerada como una interpretación procesal de la concepción kantiana de autonomía y del imperativo categórico dentro del sistema de una teoría empírica. Los principios reguladores del reino de fines son aquellos que serían elegidos en esta posición, y la descripción de esta situación nos capacita para explicar el sentido según el cual, actuando a partir de estos principios, expresamos nuestra naturaleza de seres libres y racionales. Estas nociones ya no son puramente trascendentales y carentes de conexión con la conducta

humana, ya que la concepción procesal de la posición original nos permite establecer estos lazos. Es verdad que me he apartado de los enfoques de Kant en varios aspectos. [...] La elección del individuo como ser noumenal creo que es una elección colectiva. La importancia de que el ser sea igual es que los principios elegidos han de ser aceptables a otros seres. Ya que todos son similarmente libres y racionales, cada uno ha de tener una oportunidad de adoptar los principios públicos de la comunidad ética. Esto significa que, como seres noumenales todos han de conseguir estos principios [...] En segundo lugar, he supuesto que los grupos saben que están sujetos a las condiciones de la vida humana. Estando en las circunstancias de la justicia, están situados en el mundo con otros hombres, quienes también se enfrentan a limitaciones tales como una escasez moderada o intereses competitivos. La libertad humana ha de ser regulada por principios elegidos a la luz de estas restricciones naturales. Así, la justicia como imparcialidad es una teoría de la justicia humana y entre sus premisas están los hechos elementales acerca de las personas y su lugar en la naturaleza. La libertad de ciertas inteligencias absolutas (Dios y los ángeles), no sujeta a estas condicionamientos, va más allá del alcance de esta teoría. Kant pudo haber querido decir que su teoría se aplicaba a todos los seres racionales, como tales, y que, por tanto, la situación inicial del humano en el mundo parece no tener posibilidad alguna de determinar los principios fundamentales de la justicia. De ser así, he aquí otra diferencia entre la teoría de Kant y la justicia como imparcialidad.³⁷

Así, los hombres exhiben su libertad, su independencia de las contingencias de la naturaleza y de la sociedad, actuando por medios que reconocerían en la posición original. Entendido adecuadamente, interpreta Rawls, el deseo de actuar con justicia se deriva del deseo de expresar lo más exactamente posible lo que somos o, más importante para Kant, lo que podemos ser, especialmente como seres racionales y libres. Es por esta razón que Kant dice que no actuar con arreglo a la ley moral da lugar a la vergüenza y no a un sentimiento de culpabilidad. Por lo tanto, quienes consideran la doctrina moral de Kant como una doctrina de ley y culpabilidad están equivocados: su objetivo principal es más bien profundizar y justificar la idea de Rousseau de que la libertad consiste en actuar de acuerdo con una ley que nos damos nosotros mismos, lo que deriva en una moral del respeto mutuo y la autoestimación. La posición original, de esta manera, se constituye como la instancia de evaluación moral de una vida institucional que Rawls va a

³⁷ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 241.

construir para que exista una adecuación —aunque sea aproximada— entre los principios de la justicia como imparcialidad y la *racionalidad* individual.

Llegado a este momento, Rawls se propone ilustrar el contenido de los principios de la justicia como imparcialidad y para ello describe una estructura básica que satisfaga estos principios al mismo tiempo que examina los derechos y deberes que emanan de ella. Las principales instituciones de esta estructura orientada según los principios de la justicia como imparcialidad son las de una democracia constitucional.

Libertad y racionalidad

Es evidente que algún tipo de marco debe establecerse para simplificar la aplicación de los dos principios de la justicia como imparcialidad. Será útil considerar en este momento los tres tipos de juicios que formula un ciudadano en cuanto tal: primero, intenta juzgar la justicia de la legislación y las políticas sociales; después, tiene que decidir qué disposiciones constitucionales son válidas para reconciliar las opiniones contrapuestas respecto de la justicia; y, por último, dado que el proceso político es en el mejor de los casos un ejemplo de justicia procesal imperfecta, un ciudadano tendrá que ser capaz de determinar las bases y los límites del deber y la obligación políticos. A estas alturas de la argumentación, Rawls tiene que proceder a una elaboración de la posición original. Va a suponer que una vez que se escogen los principios de justicia, las partes retornan a su posición en la sociedad, desde donde juzgarán sus demandas al sistema mediante los principios de la justicia como imparcialidad adoptados. Los juicios que hacen los ciudadanos en tanto individuos *racionales* también los enfrentan a razonamientos acerca de la justicia en distintas. La secuencia de cuatro etapas es ante todo un recurso para aplicar los principios de la justicia y no una explicación de cómo funcionan de hecho los congresos y las legislaturas. Más bien, la seriación establece una serie de puntos de vista desde los que han de resolverse los diferentes problemas a que se enfrenta la aplicación de la justicia

Rawls, para elaborar la aplicación y ejercicio institucional de los principios de la justicia como imparcialidad supone que, en segunda instancia y después de la elección, las partes procederán a efectuar un congreso constituyente donde decidirán la justicia de las formas políticas y escogerán una constitución. Los participantes en el congreso no tienen ninguna información sobre los individuos en particular: no conocen su propia posición social, su lugar en cuanto a la distribución de los atributos naturales ni su concepción del bien. No obstante ahora, en contraste con la posición original, conocen los hechos generales pertinentes acerca de su sociedad. Su labor constituyente se orienta por los principios de la justicia y lo que tradicionalmente se entiende por una constitución:

Idealmente, una constitución será un proceso justo dispuesto de manera que asegure un resultado justo. El procedimiento sería el proceso político regido por la constitución, el resultado de la legislación promulgada, mientras que los principios de justicia definirían un criterio independiente, tanto para el procedimiento como para el resultado. En la prosecución de este ideal de justicia procesal perfecta, el primer problema es idear un procedimiento justo. Para hacerlo las libertades de una ciudadanía igual tienen que ser incorporadas y protegidas por la constitución. [...] El sistema político, que supongo sería alguna forma de democracia constitucional, no sería justo de no incorporar esas libertades. [...] En el caso de un régimen constitucional, o en cualquier forma de gobierno, es imposible realizar el ideal de justicia procesal perfecta. El mejor esquema alcanzable es el de justicia procesal imperfecta. No obstante, algunos esquemas tienen mayor tendencia que otros a producir leyes injustas. El segundo problema es, entonces, seleccionar entre las disposiciones procesales que sean tanto justas como practicables, aquellas que tengan mayores probabilidades de conducir a un orden jurídico justo y efectivo.³⁸

El problema de la consecución de un esquema de justicia procesal imperfecta nos coloca en la etapa legislativa, siguiente en la secuencia rawlsiana, que es el punto de vista desde el que las leyes y los programas políticos habrán de evaluarse. Al proyectar una constitución justa, Rawls supone que los dos principios de justicia previamente escogidos definen un patrón independiente para juzgar el resultado deseado. Los proyectos de ley habrán de juzgarse desde la posición de un legislador representativo que, como siempre, no sabrán nada

³⁸ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 189.

acerca de su persona particular. Las leyes no sólo tendrán que satisfacer los principios de la justicia sino también los límites de establecidos en la constitución. Yendo una y otra vez de la etapa del congreso constitucional a la de la legislatura, y viceversa, se encontrará la mejor constitución.

Rawls piensa en una división del trabajo derivada de la adopción de los principios de la justicia como imparcialidad que se suceda por etapas y que corresponde, aproximadamente, a las dos etapas de la estructura básica. El primer principio de igual libertad es el primer paso para el congreso constituyente y sus exigencias consisten en que las libertades fundamentales estén protegidas y que el proceso político en conjunto sea justo. Así la constitución establece un estatus general de igual ciudadanía y realiza la justicia política. El segundo principio interviene en la etapa legislativa y prescribe que las políticas sociales tengan como objetivo la maximización de las expectativas a largo plazo de los menos aventajados en condiciones de una igualdad equitativa de oportunidades. Globalmente considerada la estructura básica de la sociedad, resulta que la prioridad del primer principio de justicia frente al segundo se refleja en la prioridad del congreso constituyente frente a la etapa legislativa.

La última etapa es la de la aplicación de las reglas a los casos particulares, tarea de jueces y administradores, y la obediencia de las reglas por los ciudadanos en general. En la posición original, los únicos hechos particulares conocidos por las partes son aquellos que pueden inferirse de las circunstancias de la justicia; sin embargo, en las siguientes etapas están a su disposición los hechos generales acerca de su sociedad, aún cuando no los particulares acerca de su propia condición.

Cuando Rawls discute la aplicación del primer principio de justicia evita la disputa acerca del significado de la libertad y se aparta de quienes la definen en términos de su positividad o negatividad; su justificación consiste en que el debate sobre la relación entre libertad y justicia no se ocupa de definiciones sino más bien, por un lado, de los valores relativos a las diversas libertades cuando entran en conflicto entre sí y, por otro, cuando se oponen a alguna forma de bien individual —porque todo bien individual no es necesariamente *racional*—. Para

Rawls, cualquier libertad puede ser explicada en términos de los agentes que son libres, las restricciones o límites de los que están libres y aquellos que tienen libertad de hacer o no hacer. La descripción general de la libertad tiene, por tanto, la siguiente forma: una persona (o grupo de ellas) está libre (o no lo está) de esta o aquella restricción para hacer (o no hacer) tal o cual cosa. Así, se aclara que la discusión acerca de la libertad se da en relación con las restricciones constitucionales y jurídicas y que la libertad, para efectos de una teoría de la justicia, consiste en una determinada estructura de instituciones o sistema de reglas públicas que definen derechos y deberes.

En ocasiones, Rawls estima como una de las restricciones definitorias de la libertad a la incapacidad de aprovecharse de los propios derechos y oportunidades como resultado de la carencia de medios y, sin embargo, este tipo de límites no afectan el valor de la libertad como bien primario. La libertad está representada mediante el sistema completo de las libertades de la igualdad ciudadana mientras que el valor de la libertad para las personas depende de su capacidad para promover sus fines dentro del marco definido por el sistema. La libertad en tanto equitativa es la misma para todos los que poseemos el poder moral para forjar un plan de vida *racional*, aunque en el camino de la aplicación de la justicia como imparcialidad se establezcan desigualdades de modo que se maximice el valor, para los menos aventajados, que tiene el esquema total de libertad equitativa.

Respecto de la libertad de conciencia, parece evidente que las partes tienen que escoger principios que aseguren la integridad de su libertad religiosa y moral, lo que enfatiza el hecho de que esas partes representan líneas continuadas de demandas. Los individuos no pueden arriesgar su libertad permitiendo que la doctrina moral o religiosa dominante persiga o suprima otras cuando lo desee, aún y cuando crean que ellos son los que pertenecen a esa línea mayoritaria de pensamiento; porque arriesgar la integridad reflexiva propia significaría que no se toman en serio las convicciones morales y religiosas y que no se tiene en alta estima la libertad de examen de las creencias. Desde la perspectiva de la posición original, no hay manera de averiguar el valor relativo de las diversas doctrinas y por ello se establecen estas restricciones que protegen el carácter reflexivo de las

conciencias individuales. El velo de la ignorancia conduce a un acuerdo sobre el principio de libertad equitativa, mientras que la fuerza de las obligaciones religiosas y morales tal y como se interpretan ahí mismo parece exigir que los dos principios de la justicia como imparcialidad sean puestos en orden lexicográfico, sobre todo cuando se aplican a las libertades de conciencia. Así, sirve a Rawls la vehemencia con que se defiende la libertad de conciencia para argumentar en pro de la igual libertad.

La justicia como imparcialidad proporciona vigorosos argumentos a favor de una igual libertad de conciencia que deberán ser retomados por el congreso constituyente a favor de un régimen que garantice la libertad moral, de pensamiento y de creencia y práctica religiosa. El Estado no puede favorecer ninguna religión en particular ni se pueden establecer castigos o pérdidas de derechos para quien se afilie o no a una determinada religión. Así, Rawls rechaza la noción de un Estado confesional y, en su lugar, admite que las asociaciones particulares pueden organizarse libremente tal y como lo deseen sus miembros y establecerse según ordenamientos y reglamentos internos que no coarten la libertad efectiva de sus miembros para decidir si continúan o no en su afiliación. El Estado no tiene autoridad para declarar como legítimas o ilegítimas las asociaciones en cuanto tales dado que su competencia, tal y como la definen los términos de una constitución justa, se limita a regular los asuntos de los ciudadanos considerados como iguales. El Estado no se ocupa de doctrinas religiosas, filosóficas o de largo alcance sino que regula la búsqueda que hacen los individuos de sus intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellos mismos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad. Por ello se rechaza, en el otro extremo de la parcialización de intereses, la noción del Estado laico omnicompetente.

La tolerancia no se deriva de necesidades prácticas o de razones de Estado. La libertad religiosas y moral se deriva del principio de igualdad de la libertad; y suponiendo la prioridad de este principio, el único fundamento para negar las libertades equitativas es evitar una injusticia aún mayor, una pérdida aún mayor de libertad. Más aún, el argumento no se apoya en ninguna doctrina metafísica o filosófica especial. No presupone que todas

las verdades puedan establecerse por medio del pensamiento reconocido por el sentido común; ni tampoco sostiene que todo sea, en algún sentido definible, una construcción lógica a partir de lo que puede observarse o probarse mediante la investigación científica racional. De hecho apela al sentido común, a modos de razonamiento generalmente compartidos y a simples hechos accesibles a todos, estando construido de manera que evite estos supuestos más amplios. Por otra parte, esta defensa de la libertad tampoco conduce al escepticismo en filosofía o a la indiferencia en la religión.³⁹

Por tanto, los miembros en el congreso constituyente tienen que escoger una constitución que garantice una igual libertad de conciencia sólo regulada por las formas de argumentación generalmente aceptadas y sólo limitada cuando tales argumentos establezcan una interferencia con lo esencial del orden público. Así, Rawls se permite hacer un examen crítico de algunas de las estaciones más relevantes por las que pasa la reflexión moral precedente: las razones de, por ejemplo, Tomás de Aquino⁴⁰ para la eliminación de la herejía que es desviación de la autoridad eclesiástica y de Jean-Jacques Rousseau para el ejercicio de la tolerancia limitada ante quienes sostienen una fe distinta a la hegemónica y que vuelven conflictiva en extremo la convivencia dentro de la sociedad con creencia mayoritaria, son ejemplo de razonamiento de largo alcance que atentan contra la idea de publicidad reconocida en las instituciones emanadas de una idea de justicia. Pero en cualquier caso, las razones de Rousseau⁴¹ todavía pueden

³⁹ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 204.

⁴⁰ Para el filósofo medieval, es razonable imputar responsabilidad —y proceder punitivamente, incluso, en consecuencia— a un individuo por su alejamiento de Dios: “aunque nadie pueda merecer ni adquirir la gracia divina por la decisión de su libre albedrío, sin embargo, puede impedir por sí mismo recibirla; pues se dice acerca de algunos: ‘Dijeron a Dios: apártate de nosotros, pues no queremos conocer tus caminos’ (Job, 21, 14). Y: ‘Fueron rebeldes contra la luz’ (Job, 24, 13). Y como esto cae bajo la potestad del libre albedrío, es decir impedir o no impedir la gracia divina que Dios nos otorga, no sin razón se juzga culpable a quien impide la recepción de la gracia [...] Pero sólo quedan privados de la gracia quienes le ponen impedimento; como, ya que el sol ilumina el mundo, se le imputa como culpa a aquel que cierra los ojos, si de ellos se sigue algún mal, aunque no pueda ver sin el auxilio de la luz solar” (Tomás de Aquino, *Suma contra los Gentiles*, México, Porrúa, 1991, libro III, cap. CLIX, p. 531).

⁴¹ Así expresaba, más o menos, Rousseau, los límites de su idea de tolerancia religiosa: “Estando [...] cada religión unida únicamente a las leyes del Estado que la prescribe, no había otra manera de convertir a un pueblo que la de someterlo, ni existían más misioneros que los conquistadores; y siendo ley de los vencidos la obligación de cambiar de culto, era necesario comenzar por vencer antes de hablar de ello. Lejos de combatir los hombres por los dioses, eran los dioses, como en Homero, los que combatían por los hombres; cada cual pedía al suyo la victoria y la pagaba con nuevos altares. [...] El derecho que el pacto social da al soberano sobre los súbditos no excede [...]”

someterse a discusión mientras que las del Aquinatense son concluyentes: porque cuando se justifica la negación de la libertad apelando al orden público, tal y como lo prueba el sentido común, siempre será posible alegar que los límites se establecieron incorrectamente; mientras que si la supresión de la libertad está basada en principios teológicos, no es posible ya discutir.

Así, en el ámbito de la publicidad propia de la vida institucional se plantea la siguiente pregunta: ¿la justicia requiere la tolerancia del intolerante y, de ser así, en qué condiciones se produce el hecho? El derecho de una persona a quejarse está limitado a las violaciones de principios que ella misma reconoce, dado que una queja es una protesta dirigida a la buena fe del otro y proclama la violación de un principio que ambos reconocen como válido. Pero desde el punto de vista de la posición original no puede reconocerse ninguna interpretación particular de la verdad que obligue a los ciudadanos en general —como aquella que afirmarí que Dios ha de ser obedecido y su verdad aceptada por todos— y tampoco puede acordarse de que haya una autoridad con derecho a resolver problemas de doctrinas de largo alcance. Sin embargo, podrían coincidir la doctrina religiosa y la justicia como imparcialidad en su afirmación de la igualdad de los hombres en la tierra, pero, mientras que la primera emplea un punto de vista trascendente como el de la creación de los hombres por Dios a su imagen y semejanza, el punto de vista liberal es inmanente y se afianza en el reconocimiento de la dignidad moral de las personas. El problema, entonces, consiste en elegir un principio mediante el cual las demandas que los hombres se hacen entre sí en nombre de su religión sean reguladas; y los únicos principios que autorizan las demandas sobre las instituciones son los que se eligieron en la posición original. Y si bien es cierto

los límites de la utilidad pública. Los súbditos no tienen, pues, que rendir cuentas al soberano de sus opiniones, sino en la medida en que estas opiniones interesan a la comunidad. [...] Los que distinguen la intolerancia civil de la teológica, en mi opinión, se equivocan. Estas dos intolerancias son inseparables. Es imposible vivir en paz con gentes a quienes se cree condenadas; amarlas sería odiar a Dios que las castiga; es absolutamente necesario convertirlas o darles tormento. Donde quiera que la intolerancia teológica está admitida, es imposible que no tenga algún efecto civil, y tan pronto como la tiene, el soberano deja de serlo hasta en lo temporal; a partir de ese momento, los sacerdotes son los verdaderos amos y los reyes sólo son sus súbditos subordinados. [...] Ahora que no existe ni puede existir religión nacional, se deben tolerar todas aquellas que toleren a las demás, mientras sus dogmas no contengan nada contrario a los deberes del ciudadano" (*El contrato social*, traducción de María José Villaverde, Barcelona, Altaya, 1993, pp. 131-140).

que, por cuestiones de mera moralidad, las sectas intolerantes no tendrían derecho a quejarse ante un tribunal cuyas razones no reconocen, también lo es que las sectas tolerantes no tienen el derecho a suprimirlas. El problema de tolerar al intolerante está directamente unido al de la estabilidad de una sociedad bien ordenada y regulada por los principios de la justicia como imparcialidad. Si una sociedad bien ordenada incubiera una secta intolerante, los demás tendrían en mente la estabilidad inherente a sus instituciones y la libertad ponderada sobre todos los valores podrá persuadirlos a no restringirla a los que no la reconocen para los demás. Sin embargo, para Rawls se trata de un dilema práctico que la filosofía por sí sola no alcanza a resolver. La conclusión de la filosofía es que, mientras una secta intolerante no tiene derecho a quejarse de la intolerancia, su libertad únicamente puede ser restringida cuando el tolerante, sinceramente y con razones, sostiene que su propia seguridad y la de las instituciones están en peligro. Pero el principio fundamental consiste en establecer una constitución justa de igual ciudadanía que se guíe por los principios de la imparcialidad y no por el hecho de negar la posibilidad de queja al intolerante. Lo que es esencial es que, cuando las personas con diferentes convicciones hagan exigencias en el seno de la estructura básica de la sociedad, juzguen estas reclamaciones mediante los principios de justicia que fueron elegidos en la posición original y que son la base de la moral política al establecer no sólo maneras de coordinar las acciones que acarreen beneficios comunes, sino también al situar un punto de convergencia y reconciliación para las personas con creencias distintas y, aún, antitéticas.

El problema de la tolerancia hacia el intolerante se resuelve como un caso típico de justicia política. La justicia política, es decir, la justicia emanada de la constitución se caracteriza por ser un caso de justicia procesal imperfecta y, en este sentido, 1) ha de ser un procedimiento justo que satisfaga los requerimientos de igual libertad y 2) ha de estar estructurada de manera que todos los acuerdos factibles se conviertan en sistemas de legislación justos y eficaces. Estos últimos requerimientos establecen puntos de vista que delimitan el alcance una constitución. Para el logro de un sistema legislativo justo y eficaz, Rawls alude al principio constitucional de igual libertad. Este principio, cuando es aplicado al

proceso político definido por la constitución, es llamado por Rawls *principio de igual participación* y exige que todos los ciudadanos tengan un mismo derecho a tomar parte y a determinar el resultado del proceso constitucional que establecen las leyes que ellos han de obedecer, al menos en un sentido formal. Se reconoce que todos los adultos en situaciones ordinarias tienen derecho a tomar parte en los asuntos políticos y, de entre ellos, se destaca el momento de la elección de representantes en que a cada elector corresponderá solamente un voto. El principio de igual participación implica el reconocimiento del principio de oposición que da cuenta de la colisión de creencias políticas que es condición normal de la vida humana. La falta de unanimidad es parte de las circunstancias de la justicia y sin la concepción de oposición leal y una adhesión a las normas constitucionales que la definen y la protegen, la política de la democracia no puede ser adecuadamente dirigida ni tener una larga existencia. Respecto del segundo punto, el que concierne a la libertad política justa, puede decirse que cada una de las libertades políticas puede ser más o menos ampliamente definida de acuerdo con el grado de mayoría que alcanza la constitución. Porque si el foro público ha de ser libre y abierto a todos y en sesión continua, todos deberían ser capaces de acceder a él. Todos los ciudadanos deberían tener la posibilidad de ser informados acerca de los sucesos políticos para que, desde su posición, sean capaces de distinguir los proyectos que afectarán su bienestar según lleven a cabo o no una concepción pública del bien. En este sentido, se acepta que si la sociedad no eroga los costos de organización de las organizaciones políticas participativas y éstas tuvieran que buscar su financiamiento en instancias particulares, las solicitudes políticas de los grupos menos aventajados recibirían una atención deficitaria y no podrían ejercer su justo ámbito de influencia a causa de su falta de medios. Porque es un hecho que las desigualdades en el sistema socioeconómico pueden minar cualquier igualdad política que hubiese existido en condiciones históricas más favorables. Así, una constitución justa establece una forma de competencia leal por el poder y la autoridad política. El principio de participación se aplica a las instituciones pero no define un ideal de ciudadanía porque exija a todos tomar parte activa en los sucesos políticos.

Existen tres modos en que una constitución puede limitar el poder de participación: definiendo una libertad de participación más o menos extensa, permitiendo desigualdades en las libertades políticas y dedicando recursos sociales mayores o menores para asegurar el valor de estas libertades del ciudadano representativo.

Para empezar, se debe tener en cuenta que los límites puestos al alcance del principio de participación repercuten igualmente sobre todos y, por esta razón, las restricciones son más fácilmente justificables que unas libertades políticas desiguales. El punto que hay que destacar es que, para justificar estas restricciones, debemos mantener que desde la perspectiva del ciudadano representativo, en la convención constitucional, la libertad de participación menos extensa está compensada por la mayor seguridad y extensión de otras libertades. Porque uno de los dogmas, reconoce Rawls del liberalismo clásico es que las libertades políticas tienen menos valor intrínseco que la libertad de conciencia y la libertad de la persona y que si tuviéramos que elegir entre las libertades políticas y todas las demás, sería preferible el gobierno de un buen soberano que reconociese las últimas y que mantuviera el imperio de la ley. Tal aserto liberal sirve para llamar la atención sobre que el mérito principal del principio de participación consiste en asegurar que el gobierno respete los derechos, el bienestar y la individualidad de los gobernados en la arena política.

Para la justificación de una libertad política desigual se procede de un modo similar: desde el punto de vista del ciudadano representativo que evalúa el esquema total de libertades tal y como él lo contempla. Pero en este caso, la perspectiva debe variar un poco: es necesario razonar desde la perspectiva de aquellos que tienen la menor libertad política y, entonces, resulta que una desigualdad de la estructura básica debe justificarse siempre ante aquellos que ocupa una posición desventajosa. Aunque esta clase de consideraciones especiales, para efectos de representación, parezca injusta al diferir del principio de *una persona por voto*, indican la necesidad de razones compensadoras a las contingencias naturales. Cuando se asegura el justo valor de la libertad política igual, esta debe tener una profunda influencia sobre la calidad moral de la vida

civil y sentar las bases para la autonomía en materia de política. Tomar parte en la vida política no hace al individuo dueño de sí mismo sino que le da la misma oportunidad que a los demás para establecer cómo han de ser estructuradas las condiciones sociales básicas. El efecto del autogobierno donde los iguales derechos políticos tienen su justo valor, es el de encarecer la autoestima y el sentido de la competencia política del ciudadano medio. La conciencia de su propia valía, desarrollada en las pequeñas comunidades de acción política locales, se confirma en la constitución de toda la sociedad. Si todos votan, también se supone que todos tienen opiniones políticas formadas responsablemente.

Los derechos de las personas están protegidos por el principio del imperio de la ley. Esto significa que un sistema jurídico es un orden coercitivo de normas públicas dirigidas a personas *racionales* con el propósito de regular su conducta y asegurar el marco para la cooperación social. La justicia de las normas establece una base para las legítimas expectativas y es motivo para que las personas confíen entre sí. Así, un ejemplo de acción injusta es la no aplicación por los jueces y los que ostentan la autoridad de la norma apropiada o su errónea interpretación. La administración de la ley regular e imparcial, y en este sentido justa, debe llamarse *justicia como regularidad* (frase más sugestiva que *justicia formal*). Y es que la ley, simplemente, define la estructura básica donde tiene lugar la búsqueda de las demás actividades. Sin embargo, el cumplimiento de los preceptos del imperio de la ley, en cuanto a la administración regular e imparcial de la ley, es compatible con la injusticia; el imperio de la ley impone límites bastante débiles a la estructura básica que no son desdeñables. El imperio de la ley implica también el precepto de que casos similares han de ser tratados de modo similar, lo que limita en gran parte la discrecionalidad de jueces y autoridades al exigir que su trato desigual hacia las personas esté justificado y sólo sea un recurso compensatorio. El precepto de que no hay crimen sin ley implica que las leyes sean conocidas, expresamente promulgadas y que su significado sea claramente expuesto. Y, finalmente, hay ciertos preceptos que definen la idea de justicia natural para mantener la integridad del proceso judicial y se acepta que, en general, un sistema jurídico debe tomar medidas para dirigir

ordenadamente los juicios y audiencias y contener reglas de prueba que garanticen unos procedimientos de investigación racionales.

Así, la conexión de la libertad con el imperio de la ley es clara. La libertad es un complejo de derechos y deberes definido institucionalmente y sus límites serán tan claros o difusos como prevalezca el imperio de la ley. El principio de legalidad tiene una base firme en el acuerdo de las personas *racionales* para establecer por sí mismas la máxima libertad igual. Para confiar en la posesión y en el ejercicio de estas libertades, los ciudadanos de una sociedad bien ordenada querrán normalmente que se mantenga el imperio de la ley. De esta forma se establece un sentido positivo de la libertad, pero también está el negativo que se ejemplifica cuando se dice que, aún en condiciones ideales, es difícil imaginar un adecuado esquema de impuestos suscrito sobre una base voluntaria. El papel de una interpretación pública de las leyes basada en sanciones colectivas está dirigido a superar la inestabilidad de acuerdos voluntarios y, por lo demás, irreales. Imponiendo un sistema público de sanciones es como el gobierno excluye las bases para pensar que los demás no cumplen las normas y —en complemento a esta idea de talante hobbesiano—,⁴² la existencia de una maquinaria penal eficaz sirve para garantizar la seguridad de las personas. Y aunque un mecanismo coercitivo es necesario, también lo es definir precisamente la orientación justa de sus operaciones. Es así como el principio de libertad conduce al principio de responsabilidad.⁴³

⁴² Para Thomas Hobbes, la filosofía moral ha fracasado en su intento de ofrecer una vía confiable para una paz cimentada en el respeto incondicional de los contratos políticos. A estos contratos políticos secundarios debe, en opinión de Hobbes, preceder un contrato social original que delegue la autoridad de los ciudadanos en un soberano que garantice su seguridad. Los partidarios de la ética aristotélica y el derecho natural, piensa Hobbes, han dado gran atención a la realización de la vida humana en orden a un *sumo bien* pero han descuidado el aseguramiento de la felicidad individual y el progreso social respecto de un *mal extremo*, el de la aniquilación de unos y otros en la sociedad prepolítica. Así, “una pena es un daño inflingido por la autoridad pública sobre alguien que ha hecho u omitido lo que se juzga por la misma autoridad como una trasgresión de la Ley, con el fin de que la voluntad de los hombres pueda quedar, de este modo, mejor dispuesto para la obediencia [...] De la definición de pena deduzco; primero, que ni las venganzas privadas ni las injurias de individuos particulares pueden ser propiamente consideradas como penas, puesto que no proceden de la autoridad pública” (*Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción de Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, “De las penas y las recompensas”, Libro II, cap. XXVIII, pp. 254-255).

⁴³ Una de las ideas fundamentales de la política democrática, en que se concilian ética y política a través de la noción de *autonomía*, es que la libertad acarrea responsabilidad: “La ‘gramática’ de la

Los principios de la justicia como imparcialidad afirman que las libertades de conciencia y pensamiento no deben fundarse en un escepticismo filosófico o ético; y así define esos mismos principios, por un lado, un camino apropiado entre el dogmatismo y la intolerancia y, por otro, un reduccionismo que considera la religión y la moralidad como simples preferencias. Así se busca el consenso de las partes en la posición original y, posteriormente, en la solidificación de esa democracia constitucional. La prioridad de la libertad significa que la libertad solamente puede ser restringida a favor de la libertad misma.

La idea intuitiva es dividir la teoría de la justicia en dos partes: la primera, o parte ideal, acepta la obediencia estricta y elabora los principios que caracterizan una sociedad bien ordenada en circunstancias favorables. Esta parte desarrolla la concepción de una estructura básica perfectamente justa y los deberes y obligaciones que corresponden a las personas con las constricciones habituales de la vida humana. Mi principal preocupación se refiere a esta parte de la teoría. La teoría no ideal, la segunda parte, se elabora a partir de que se ha elegido una concepción ideal de la justicia; sólo entonces los grupos se preguntan qué principios han de adoptar en condiciones menos favorables. Esta división de la teoría tiene [...] dos subpartes bastante diferentes. Una consiste en los principios para regular las justificaciones a las limitaciones naturales y contingencias históricas, y la otra se refiere a los principios para afrontar la injusticia. [...] Considerando la teoría de la justicia en su conjunto, la parte ideal presenta la concepción de una sociedad justa que hemos de intentar lograr. Las instituciones existentes han de ser juzgadas a la luz de esta concepción, y consideradas injustas si se han apartado de ella sin razón suficiente. El orden lexicográfico de los principios especifica qué elementos ideales son más urgentes, y las normas de prioridad que este orden sugiere han de ser aplicadas a caso prácticos.⁴⁴

democracia nos remite a la idea de libertad que, a su vez incluye la noción de igualdad, puesto que sin un principio igualitario entre los individuos que forman la sociedad sería contradictorio afirmar la *igual libertad* de todos ellos. Qué formas de libertad (o de igualdad) debe considerar y defender una teoría de la democracia es asunto arduo [e ...] insuficientemente defendible a priori. Pero hay algo fundamental y característico en la noción democrática de libertad: los libertad no es sólo un *derecho* que debe ser protegido; es asimismo un *deber* de cada ciudadano. ambos aspectos – libertad como derecho y como deber– se encuentran incluidos en las reglas del juego democrático que nos dan, por su parte, la definición mínima de tal sistema: la participación de todos los interesados en la toma de decisiones colectivas. En efecto, 'participar' es un derecho y un deber al mismo tiempo" (Victoria Camps, *Ética, retórica, política*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 84-85).

⁴⁴ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 231.

Justicia distributiva y racionalidad

Rawls intenta mostrar cómo los dos principios de la justicia como imparcialidad actúan también como concepción de economía política, es decir, como normas según las cuales evaluamos los esquemas económicos y los programas políticos, así como el trasfondo de sus instituciones. Rawls supone que una doctrina de economía política debe incluir una interpretación del bien público basada en una concepción de la justicia y, así, debe guiar las reflexiones de los ciudadanos cuando consideren los problemas de política económica y social. La justicia como imparcialidad se aplica a la estructura básica de la sociedad y, de hecho, el efecto acumulativo de la legislación económica y social es determinarla. El sistema social forja los deseos y aspiraciones que sus ciudadanos llegan a tener y la clase de personas que son y las que quieren ser. Así, un sistema económico no es sólo un mecanismo institucional para satisfacer los deseos y las necesidades, sino también un modo de crear y de adaptar los deseos futuros. La elección de las instituciones para conseguir estos objetivos debe ser hecha sobre bases morales y políticas tanto como económicas, teniendo en cuenta que las consideraciones de eficiencia no son sino una base de decisión relativamente pequeña pero no desestimable.

En este sentido, se ha dicho desde distintas posiciones teóricas — marxismo, psicoanálisis, enfoques posmodernistas—⁴⁵ que la autenticidad de los proyectos racionales de vida es un hecho más que discutible como ponerlo en el centro de una teoría de la justicia. ¿Significa, entonces, que la influencia del

⁴⁵ Como muestra de tal actitud, recupero un fragmento de Gramsci que va en este sentido crítico de la Modernidad y su esencial vinculación entre individuo y autenticidad: “El proverbio latino: *Senatores boni viri senatus mala bestia* se ha convertido en un lugar común. ¿Qué significa este proverbio y qué significado ha tenido? Que una multitud de personas dominadas por intereses inmediatos o presa de la pasión suscitada por impresiones del momento, transmitidas sin crítica alguna de boca en boca, se unifica en la decisión colectiva peor, en la que corresponde a los más bajos instintos bestiales. La observación es justa cuando se refiere a los grupos causales, reunidos como ‘una multitud durante un aguacero bajo un tinglado’ compuestos por hombres no ligados por responsabilidades hacia los otros hombres o grupos de hombres, o hacia una realidad económica concreta, cuya destrucción repercute en el desastre de los individuos. Se puede decir por ello que en tales multitudes el individualismo no sólo no es superado sino que es exasperado por la certeza de la impunidad y de la irresponsabilidad” (“El hombre individuo y el hombre masa”, en *La política y el Estado moderno*, México, La red de Jonás, 1978, p. 113).

sistema social sobre los deseos y expectativas humanos impone una objeción decisiva al punto de vista contractual en el sentido de excluir la autonomía en sujetos vaciados de verdaderos deseos y aspiraciones racionales independientes de su matriz histórico-social? ¿Cómo puede la doctrina contractual determinar un punto arquimédico desde el cual evaluar la estructura básica? Parecerá que no hay otra alternativa que la de juzgar las instituciones a la luz de una concepción ideal de la persona obtenida sobre bases apriorísticas. Pero, de acuerdo con la consideración de la posición original y su interpretación kantiana, no debemos pasar por alto la especial naturaleza de la situación y el alcance de los principios que en ella se adopten. Sólo se hacen presuposiciones acerca de que los individuos tienen un interés *racional* en los bienes sociales primarios y, entonces, de lo que se trata es de definir esta clase de bienes que son deseados normalmente como partes de planes de vida racionales que pueden incluir las más variadas clases de fines. La teoría de la justicia presupone una teoría del bien racional pero *dentro* de sus vastos límites no prejuzga la elección de la clase de personas que los hombres quieren ser.

Sin embargo, una vez deducidos los principios de la justicia, la doctrina contractual sí establece límites a las concepciones individuales de lo bueno, dada la prioridad de la libertad sobre las ventajas económicas. En este sentido, un sistema justo debe generar su propio apoyo; se trata ahora del problema de la estabilidad para el cual el sistema debe ser estructurado de manera que introduzca en sus miembros el correspondiente sentido de la justicia y un deseo efectivo de actuar de acuerdo con sus normas por razones de justicia. Así, la exigencia de estabilidad y el criterio de combatir los deseos que están en desacuerdo con los principios de la justicia imponen otras restricciones a las instituciones. No han de ser sólo justas sino proyectadas para alentar la virtud de la justicia en aquellos que toman parte en ellas. Los principios de la justicia definen un ideal parcial de la persona cuyos acuerdos sociales y económicos deben respetar.

El resultado de estas consideraciones es que la justicia como imparcialidad no está a merced de deseos e intereses presentes sino que establece un punto de

Arquímedes para fijar el sistema social sin invocar consideraciones apriorísticas. El objetivo de la sociedad queda fijado en sus líneas principales independientemente de los deseos particulares y de las necesidades de sus actuales miembros. Dando por supuestos ciertos deseos generales —tales como de bienes sociales primarios—, y tomando como base los acuerdos que se obtendrían en una situación inicial apropiadamente definida, podemos lograr la independencia necesaria ante las actuales circunstancias. La posición original está caracterizada de tal manera que hace posible la unanimidad; las deliberaciones de cualquier persona son típicas de todos. El argumento político, reconoce Rawls, recurre a este consenso moral.

En su mayor parte, la tradición filosófica [...] ha supuesto que existe alguna perspectiva apropiada desde la cual puede esperarse la unanimidad en cuestiones morales, al menos entre personas racionales con una información similar y suficiente. O, si la unanimidad es imposible, la desigualdad entre los juicios se reduce en gran parte una vez que se adopta este punto de vista. Diferentes teorías morales resultan de las diferentes interpretaciones de este punto de vista, al que yo he llamado la situación inicial. *En este sentido, la idea de unanimidad entre personas racionales está implícita en la tradición de la filosofía moral. [...] Lo que distingue la justicia como imparcialidad es cómo caracterizar la situación inicial, el medio en donde aparece la condición de unanimidad.*⁴⁶

Los problemas de economía política son planteados únicamente por Rawls para descubrir el lado practicable de la justicia como imparcialidad, en un intento por analizar estos aspectos desde el punto de vista del ciudadano que intenta organizar sus juicios referentes a la justicia de las instituciones económicas. La economía política está conectada con los problemas del sector público en tanto define una vida institucional para las personas. Un bien público es indivisible, es decir, que hay muchos individuos —un público por así decirlo— que quieren más o menos de este bien pero, que si todos han de disfrutarlo, ha de ser en la misma proporción. Suponiendo que el bien público es para beneficio de todos y que todos estarán de acuerdo en aceptarlo, el uso de la coerción es perfectamente racional desde el punto de vista de cada persona. Los bienes públicos tiene la

⁴⁶ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 248. El énfasis es mío.

característica, también, de externabilidad, es decir, que su producción causará beneficios y pérdidas a otros y que no serán tenidas en cuenta por aquellos que las aceptan o decidan producirlos. Entonces, es evidente que la indivisibilidad y la publicidad de los bienes públicos esenciales y la externalidad a que dan lugar, imponen acuerdos colectivos organizados y aplicados por el Estado. En este sentido, el sistema de mercado en que la ley de la oferta y la demanda fija los precios de los bienes concuerda con las libertades justas y con una justa igualdad de oportunidades. Los ciudadanos tienen libre elección de carreras y ocupaciones y no hay razón para una dirección centralizada del trabajo. De acuerdo con la decisión política obtenida democráticamente, el gobierno regula el clima económico por medio de ajustes institucionales que no centralizan el ejercicio del poder económico. Los consumidores y las empresas son libres de tomar sus decisiones independientemente y sujetos a las consideraciones generales de la economía. Sin embargo, frente a sistemas alternos de organización de la producción, la justicia como imparcialidad no se pronuncia de manera definitiva. No existe una respuesta general al problema del mejor modelo económico, que en mucho depende de la vida institucional y tradicional de una sociedad y de sus particulares circunstancias históricas. La teoría de la justicia lo único que puede hacer es establecer de modo esquemático los lineamientos de un sistema económico justo que admita algunas variaciones.

La justicia como imparcialidad es puramente procesal por lo que respecta al tratamiento de las contingencias de la vida, es decir, que el sistema social ha de estar estructurado de tal manera que la distribución sea justa en cualquier caso.

Muchos teóricos han considerado que la justa igualdad de oportunidades tendría graves consecuencias para el bien público, para cuyo adecuado funcionamiento sería esencial mantener cierta clase de estructura social jerárquica unida a una clase de gobernante con características hereditarias omnipotentes. El poder político debería ser ejercido por hombres experimentados y educados desde la niñez para asumir las tradiciones constitucionales de su sociedad y cuyas ambiciones estuvieran moderadas por una vasta cultura personal. Sin embargo, aunque la vida interna y la cultura de una familia influyen en los móviles de una

persona y sus perspectivas vitales, estos efectos no son incompatibles con la justa igualdad de oportunidades. Incluso en una sociedad bien ordenada que satisfaga los dos principios de la justicia como imparcialidad, la familia puede ser la barrera para la igualdad de oportunidades entre las personas. Así, habiendo considerado Rawls los casos de prioridad de la libertad, la exposición final de los dos principios de la justicia para las instituciones queda así:

Primer principio. [...] Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatibles con un sistema similar de libertad para todos. [...] *Segundo principio.* [...] Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: [...] a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y [...] b) unidos a los cargos y funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades. [...] *Primera Norma de Prioridad* (La Prioridad de la Libertad) [...] Los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico, y, por tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas a favor de la libertad. Hay dos casos: [...] a) una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertades compartido por todos; [...] b) una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptable para los que tienen una libertad menor. [...] *Segunda Norma de prioridad* (La Prioridad de la Justicia sobre la Eficiencia y el Bienestar) [...] El segundo principio de la justicia es lexicográficamente anterior al principio de la eficiencia, y al maximizar la suma de ventajas; y la igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia. Hay dos casos: [...] a) la desigualdad de oportunidades debe aumentar las oportunidades de aquellos que tengan menos; b) una cantidad excesiva de ahorro debe, de acuerdo con un examen previo, mitigar el peso de aquellos que soportan esta carga. [...] *Concepción general* [...] Todos los bienes sociales primarios —libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo—, han de ser distribuidos de modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficios de los menos aventajados.⁴⁷

El esbozo del sistema de instituciones que satisface los dos principios de la justicia está completo ahora.

El sistema institucional de una sociedad bien ordenada contiene un elemento de justicia puramente procesal. No se intenta definir cuál sería la distribución justa de bienes y servicios sobre la base de información acerca de las

⁴⁷ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 280-281 (énfasis en el original).

preferencias y demandas de las personas. Esta clase de conocimiento se considera improcedente desde un punto de vista general y, en cualquier caso, introduce complicaciones que no pueden ser resueltas por principios de tolerable simplicidad que puede esperarse razonablemente que las personas acordarán. El depender de la justicia puramente procesal presupone que la estructura básica de la sociedad satisface los dos principios de la justicia como imparcialidad, porque para su consecución es condición necesaria la administración imparcial de un sistema justo de instituciones circundantes.

Ahora necesitamos considerar si esta concepción de la justicia como imparcialidad concuerda o no con nuestras ideas intuitivas sobre lo justo. La concepción utilitaria supuso que, en tanto permanezcamos al nivel de los preceptos de sentido común, no hay reconciliación posible entre las máximas de justicia. Sin embargo, la solución no es un punto de vista que pase por anular la diversidad de esas opiniones —como el utilitario—, sino un principio superior. Considerando las circunstancias en que se producen los juicios del sentido común se tiene que, por una parte, las concepciones diversas de justicia generan preceptos bastante similares y, por otro, el valor que se asigna a estos preceptos no será, en general, siempre el mismo. Así, el contraste entre las concepciones de la justicia no se muestra al nivel de normas de sentido común sino en el relativo y cambiante énfasis que estas normas reciben en el tiempo. No hay nada inalterable en el equilibrio existente en los principios morales, aún y cuando sea correcto, y esto es válido también para la justicia como imparcialidad. Sin embargo, las normas de sentido común son sólo eso: puntos de vista generales que debemos incluir en las teorías éticas formales y su lugar queda subordinado a ellas. Ninguno de los preceptos de sentido común puede ser ascendido a primer principio de la justicia, dado su intrínseco valor subjetivo. Cada juicio de sentido común se produce en un ámbito institucional particular.

La justicia como imparcialidad rechaza la noción de sentido común que supone que la riqueza y los bienes en general han de ser distribuidos de acuerdo con un merecimiento moral. En esta idea de justicia distributiva, ésta es acorde con la felicidad y la virtud. Tal principio no sería elegido en la posición original,

entre otras cosas porque la noción de distribución de acuerdo con la virtud no distingue entre el merecimiento moral y las expectativas legítimas. Ninguno de los preceptos de justicia —de un grado de generalidad y abstracción superior al de las intuiciones sobre lo justo— puede aspirar a una virtud recompensadora: la justicia distributiva no es asignativa y, sin embargo, este aserto encuentra un asidero fuerte en uno de los puntos fijos de nuestros juicios morales: que nadie merece el lugar que ocupa en la distribución de activos naturales ni su lugar inicial en la sociedad:

Lo esencial es que el concepto de valor moral no aporta un primer principio de justicia distributiva. Esto se debe a que no se le pueden introducir hasta después de que hayan sido reconocidos los principios de la justicia y del deber y la obligación natural. Una vez que estos principios están a nuestro alcance, puede decirse que el valor moral tiene un sentido de justicia y [...] las virtudes pueden caracterizarse como deseos o tendencias a actuar de acuerdo con los principios correspondientes. Así, el concepto de valor moral es secundario a los conceptos de derecho y justicia, y no desempeña ningún papel en la definición sustantiva de las porciones distributivas. El caso es análogo a la relación entre las reglas sustantivas sobre la propiedad y las leyes sobre hurto y robo. Estos delitos, y el demérito que ocasionan, presuponen la institución de la propiedad, establecida con fines sociales previos e independientes. Para una sociedad, organizarse a sí misma con la intención de recompensar el merecimiento moral como primer principio sería lo mismo que tener la institución de la propiedad para castigar a los ladrones. El criterio: a cada quien según su virtud, no sería, por tanto, elegido en la posición original.⁴⁸

El principio de perfección se enmarca en una teoría teleológica y dirige a la sociedad a proyectar las instituciones y definir los derechos y obligaciones de las personas, para maximizar los resultados de la excelencia humana en el arte, la ciencia y la cultura. Los principios de la justicia como imparcialidad y el de perfección son similares en su idealidad, es decir, en su alejamiento de consideraciones sobre la necesidad en las personas (su naturaleza, sus deseos, etcétera). Ambos principios sostienen que las satisfacciones tienen el mismo valor y que no hay un criterio que vuelva una petición institucional improcedente por sí misma; apelan a consideraciones más amplias que el equilibrio neto de

⁴⁸ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 289.

satisfacción en las personas. El perfeccionismo define, como la justicia como imparcialidad, un ideal de persona sin invocar una norma anterior de excelencia humana. Así, puede decirse que la idea contractual ocupa una posición intermedia entre el perfeccionismo y el utilitarismo. Sin embargo, para llegar a la ética del perfeccionismo, hemos de atribuir a las partes una aceptación previa de algún deber natural, como el de desarrollar personalidades en un cierto estilo o parámetro de excelencia. Esta presunción alteraría drásticamente la interpretación de la posición original. Aunque la justicia como imparcialidad permite que en una sociedad bien ordenada se reconozcan los valores de la excelencia, la perfección humana ha de buscarse dentro de los límites del principio de libre asociación. Así, las personas se unen para fomentar sus intereses artísticos y culturales, de la misma manera en que forman comunidades religiosas, y, en ningún caso, usan el aparato coercitivo del Estado para conquistar una libertad o porciones distributivas mayores sobre la base de que sus actividades tienen mayor valor intrínseco. El perfeccionismo queda entonces rechazado como principio político. En la doctrina contractual, la igual libertad de los ciudadanos no presupone que los fines de diferentes personas tengan el mismo valor intrínseco ni que sus libertades o su bienestar tengan el mismo valor; sólo se postula que las partes son personas morales, individuos racionales con un sistema de fines coherente y capacidad para un sentido de justicia.

Posibilidad del disenso racional en una vida institucional justa

La justicia como imparcialidad incluye principios del deber y la obligación natural que se aplican a las personas y que definen nuestros lazos institucionales y cómo se produce nuestra dependencia de los demás. Desde el punto de vista de la teoría de la justicia, el deber natural más importante es el de apoyar y fomentar las instituciones justas; este deber se desdobra en dos partes: por un lado, debemos obedecer y cumplir nuestro cometido en las instituciones justas cuando éstas existan y se nos apliquen y, por otro, hemos de facilitar el establecimiento de acuerdos justos cuando éstos no existan, siempre y cuando no se exija de

nosotros grandes sacrificios. De ello se sigue que, si la estructura básica de la sociedad es justa, o todo lo justa que es razonable esperar dadas las circunstancias, todos tienen un deber natural de hacer lo que se les exige. Rawls supone que, en paralelo con los principios para la estructura básica de la sociedad, habrán de escogerse los principios para las personas a partir de una lista finita y tradicional de ellos. La elección está simplificada porque ya han sido escogidos los principios para las instituciones. Las alternativas factibles se reducen a aquellas que constituyen una concepción coherente del deber y la obligación cuando se consideran conjuntamente con los dos principios de la justicia. Además, la existencia de instituciones implica ciertas pautas de conducta individual de acuerdo con normas públicamente reconocidas, es decir, que los principios para las instituciones tienen consecuencias respecto de los actos de las personas que ocupan un lugar en los acuerdos. Estas consideraciones facilitan la elección de los principios para las personas, ya que, por ejemplo, si se adoptara el utilitarismo, sólo se podría aplicar en situaciones no institucionales en que no tenga relevancia la sociedad bien ordenada como una empresa de cooperación mutua. El principio de utilidad puede ocupar un lugar relevante en contextos adecuadamente circunscritos, pero tendrá que rechazarse como descripción general, como idea pública de justicia, del deber y la obligación. Lo más sencillo, por tanto, es usar los dos principios de la justicia como imparcialidad en la concepción del derecho para las personas.

En una sociedad bien ordenada, el conocimiento público de que los ciudadanos tienen un efectivo sentido de la justicia es una gran fuerza social que tiende a estabilizar los acuerdos justos. Desde el punto de vista del propio interés que destaca el principio de utilidad, cada persona se vería tentada a eludir su parte en el acuerdo social. Se debe mantener, al interior de una sociedad cerrada bien ordenada, la estabilidad y sólo se logrará suprimiendo las tentaciones de elusión de lo que a cada quien toca hacer respecto del establecimiento y conservación de la justicia. La estabilidad de esta clase sólo se logra por medio de una vida pública institucional. Las personas reconocerían en la posición original el deber natural de la justicia, porque a través de él manifiestan su respeto al otro

como persona moral, lo que significa el intento de comprender aspiraciones e intereses que no son los propios desde un punto de vista personal y sujetar la conducta propia a los límites que sin duda otros aceptarían para garantizar su autonomía y dignidad. Así, el conocimiento público de que vivimos en una sociedad en que podemos depender de que otros nos ayuden en circunstancias ordinarias y difíciles es por sí mismo valioso. El balance de beneficios estrictamente interpretado puede no importar mucho, pero basta imaginar lo que sería una sociedad en que se supiera públicamente que el deber de justicia natural hacia los demás es rechazado.

En general, Rawls dice que no resulta problemático el deber de obedecer leyes justas promulgadas por una constitución justa según los principios del deber natural. El problema radica en qué circunstancias y hasta qué punto estamos obligados a obedecer acuerdos injustos; problema al que, erróneamente según Rawls, se responde concluyentemente afirmando la ausencia de obligación. La injusticia de una ley no es, por lo general, razón suficiente para no cumplirla, como tampoco la validez legal de la legislación (definida por la actual constitución) es razón suficiente para seguir con ella. Cuando la estructura básica de la sociedad es razonablemente justa, estimada por el actual estado de las cosas, hemos de reconocer que las leyes injustas son obligatorias siempre que no excedan ciertos límites de injusticia.

Al tratar de distinguir estos límites, nos acercamos al complicado problema del deber y la obligación política. Los principios de la justicia como imparcialidad en orden lexicográfico corresponden a la teoría ideal que supone la obediencia estricta de todas las partes. ¿Cómo se aplica la concepción ideal de la justicia al problema de la tolerancia de los acuerdos injustos? Hay dos formas en las cuales puede producirse una injusticia en el contexto de un Estado próximo a la justicia: por un lado, los acuerdos existentes pueden diferir en varios grados de las normas públicamente aceptadas, que son más o menos justas; y, por otro, puede ser que estos acuerdos se adecuen a la concepción de la justicia que tenga una sociedad o a la visión de la clase dominante, pero esta concepción pueda ser irracional.

La reacción al primer caso de injusticia es relativamente fácil de determinar según la idea de institucionalidad que define la justicia como imparcialidad. Cuando las leyes y los programas se desvían de las normas públicamente reconocidas, es ciertamente posible apelar al sentido de justicia de la sociedad entera que prevalece al margen de los acuerdos. El hecho de que prevalezca una concepción pública y razonable de la justicia es condición para la desobediencia civil. En este sentido, nuestro deber natural de apoyar las instituciones justas nos obliga a obedecer las leyes y los programas injustos o, al menos, a no oponernos a ellos por medios ilegales, en tanto estas leyes y programas no excedan ciertos límites de injusticia. Si se nos exige defender una constitución justa, hemos de aceptar uno de sus principios esenciales, el de la regla de mayorías. En un Estado casi justo, tenemos normalmente el deber de obedecer leyes injustas en virtud de nuestro deber de apoyar una constitución justa. La doctrina contractual pondera el punto de vista individual y el carácter artificial del acuerdo que produce una vida institucional; entonces, ¿cómo es posible que siendo libre podamos aceptar racionalmente un procedimiento que puede ir en contra de nuestra propia opinión, y dar crédito a la de los demás? Una vez que se considera el punto de vista del tipo de convención que da origen a una constitución se ve que la situación es análoga a la de la posición original en que los grupos desechan toda esperanza de oportunismo egoísta. Aún con la mejor de las intenciones, las opiniones de las partes en la posición original habrán de enfrentarse. Al elegir una constitución, y al adoptar alguna forma de la regla de la mayoría, los grupos aceptan los riesgos de sufrir los defectos del sentido de la justicia de los demás para obtener las ventajas de un procedimiento legislativo eficaz. No hay otro modo de producir un régimen democrático:

[C]uando se adopta el principio de mayorías, las partes acuerdan desechar las leyes injustas sólo en ciertas condiciones. En términos generales, a la larga, la carga de la injusticia sería más o menos uniformemente distribuida entre los diferentes grupos de la sociedad, y las penalidades de los problemas injustos no serían demasiado pesadas. Por tanto, el problema de la obediencia es problemático para las minorías permanentes que han sufrido la injusticia durante muchos años. No se nos exige, ciertamente, que consintamos en la pérdida de nuestras libertades básicas, ya que esta

exigencia no podría haber estado inmersa en el significado que se le da al deber de justicia en la posición original, ni concordaría con la idea que se tiene de los derechos de la mayoría en la convención constitucional. En lugar de ello, sometemos nuestra conducta a la autoridad democrática, sólo hasta el punto en que se hace necesario, para compartir equitativamente las imperfecciones inevitables de un sistema constitucional. Aceptar estas cargas supone reconocer y estar dispuestos a trabajar dentro de los límites impuestos por las circunstancias de la vida humana. En vista de ello, tenemos un deber natural de urbanidad, consistente en no invocar los errores de los programas sociales como excusa para no obedecerlos, no explotar las inevitables lagunas de las normas para promover nuestros intereses. El deber de urbanidad impone la aceptación de los defectos de las instituciones, y cierta moderación al beneficiarnos de ellos. Sin cierto reconocimiento de este deber, la fe y la confianza mutua están expuestas a desaparecer. Por tanto, en un estado próximo a la justicia, existe normalmente el deber (y para algunos también la obligación) de obedecer las leyes injustas, mientras no excedan ciertos grados de injusticia. Esta conclusión no es mucho más brillante que la que afirma nuestro deber de obedecer las leyes justas.⁴⁹

Es evidente que el procedimiento de la regla de las mayorías ocupa un lugar secundario como mecanismo procesal. Se trata del mejor medio disponible para garantizar una legislación justa y efectiva y es compatible con una libertad justa y posee cierta naturalidad, ya que si se permite una regla de minorías no hay un criterio obvio para seleccionar quién ha de decidir y se viola la igualdad. Si desapareciera esta base de acuerdo, no estaría satisfecho el primer principio de la justicia como imparcialidad, pero, aún y cuando esté presente, no hay certeza de que se promulgue una legislación justa. La disputa acerca de la regla de mayorías se refiere a cómo queda mejor definida y si las limitaciones constitucionales son medios eficaces y razonables para consolidar el balance total de justicia; pero, en cualquier caso, se trata de un problema de juicio político y no pertenece a la teoría de la justicia. Basta tener en cuenta que, aunque los ciudadanos someten su conducta a la autoridad democrática, es decir, reconocen que el resultado de una votación establece una regla obligatoria, no someten a ella su juicio. De modo similar, las leyes y los programas justos son, consideramos, aquellos que serían promulgados por legisladores racionales en la etapa legislativa, que tienen como

⁴⁹ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 324-325.

modelo los principios de la justicia y que han impuesto su decisión de acuerdo al procedimiento ideal de la regla de mayorías. Una ley o un programa es suficientemente justo, o al menos no es injusto, si, cuando tratamos de imaginar cómo funcionaría el procedimiento ideal, decidimos que la mayoría de quienes toman parte en este procedimiento y cumplen sus estipulaciones estarían a favor de una ley o de ese programa:

[S]uponemos normalmente que un debate ideal entre muchas personas llegará más probablemente a la decisión correcta (si es necesario a través del voto) que las deliberaciones de uno de ellos por sí solo. ¿Por qué es esto así? En la vida diaria el intercambio de opiniones con los demás modera nuestra parcialidad y ensancha nuestra perspectiva; se nos hace ver las cosas desde otros puntos de vista, así como los límites de nuestra visión. Pero en el proceso ideal, el velo de la ignorancia significa que los legisladores son imparciales. Los beneficios del debate residen en el hecho de que incluso los legisladores representativos tienen limitaciones de conocimiento y capacidad de razonar. Ninguno de ellos sabe lo que saben todos los demás, ni puede hacer las mismas deducciones a las que llegan conjuntamente. *El debate es un medio de combinar información y de ampliar el alcance de los argumentos. Al menos a través del tiempo, los efectos de la deliberación común parecen destinados a mejorar las cosas.*⁵⁰

Pero, Rawls tiene muy claro que no se trata de contagiar al que sostiene una concepción de justicia distinta con la retórica de la propia. Aunque existe un cierto paralelismo entre el proceso ideal de formación de la opinión común según una idea de razón pública y el mercado, en el sentido de que el sistema completo ofrece una respuesta aún cuando las personas no tengan una opinión concreta, el mercado ideal es un procedimiento perfecto con vistas a lograr la eficiencia, mientras que la legislatura ideal no es sino un procedimiento imperfecto.

En cuanto al uso del procedimiento de la regla de mayorías como medio para lograr una solución política, puede decirse que ésta se aplica como el medio más factible para alcanzar ciertos fines antes definidos por los principios de la justicia como imparcialidad y, sin embargo, estos mismos fines no son siempre claro. Están planteados de un modo general en la vida institucional imparcial que está sustentada por el principio de igual libertad y el de diferencia y, así, quedan

⁵⁰ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 328. El énfasis es mío

abiertos, por un lado, una serie de opciones y, por otro, un abismo no catastrófico entre la teoría ideal y su aplicación a la situación real. Los principios de la justicia, en cualquier caso, establecen unos límites en que debe situarse el juicio político concreto, pero no dicen en qué parte de esta diversidad debe recaer la elección. En esta situación de indefinición es relevante la decisión política: si la ley actualmente votada está dentro de la gama de las que pueden ser favorecidas por legisladores *racionales* que intentan seguir concientemente los principios de la justicia, entonces la decisión de la mayoría es prácticamente obligatoria aunque no definitiva. Ocurre, entonces, que aquellos que están en desacuerdo con la decisión tomada no pueden establecer su argumento de modo convincente en el marco de la concepción pública e la justicia.

El contenido de los principios del deber y la obligación naturales se muestra al esbozarse una teoría de la desobediencia civil que, exclusivamente, se refiera a su legitimidad y al papel que desempeña ésta bajo la autoridad democráticamente establecida. El problema de la desobediencia civil en un Estado democrático se plantea como un conflicto de deberes: ¿en qué punto deja de ser obligatorio el deber de obedecer las leyes promulgadas por una mayoría legislativa en vista del derecho a defender las propias libertades y el deber de oponernos a la injusticia?

Una teoría constitucional de la desobediencia civil tiene tres partes: 1) se define la disidencia y se separa de otras formas de oposición a una autoridad democrática; 2) se establecen los motivos de la desobediencia civil y las condiciones en las que tal acción está justificada en un régimen democrático más o menos justo; y 3) se explica el papel de la desobediencia civil en un sistema constitucional a través del análisis de la idoneidad de este modo de protesta en una sociedad libre.

En primer lugar, Rawls define la desobediencia civil como un acto público, no violento, conciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas del gobierno; acto que apela al sentido de justicia de la comunidad y declara que, según la propia opinión, los principios de la cooperación social entre personas libres e iguales no están siendo respetados. Es fundamental que el acto civilmente desobediente no viole la misma

ley contra la que está protestando y que los implicados estén dispuestos a sostener su opinión aún y cuando la ley sea ratificada. Se trata de un acto político no sólo en el sentido de que va dirigido a la mayoría que ejerce el poder político sino también porque es un acto guiado y justificado por principios políticos: no apelamos a principios de moral personal o doctrinas religiosas, aunque éstas puedan coincidir y apoyar nuestras demandas. Así, suponemos que en un régimen democrático razonablemente justo existe una concepción pública de la justicia, por referencia a la cual los ciudadanos regulan sus asuntos políticos e interpretan la constitución. La desobediencia civil es un acto público: se da a conocer abiertamente y, como un discurso, tiene lugar en el foro público. Por esta razón, no se trata de un acto de violencia: porque cualquier violación a las libertades civiles de los demás tiende a oscurecer la calidad de desobediencia civil del propio acto. Además, tampoco es violento el acto de desobediencia civil porque expresa el desacuerdo con la ley dentro de los límites de su fidelidad: se viola la ley, pero la fidelidad a la ley queda expresada por la naturaleza pública del acto y la voluntad de aceptar las consecuencias legales de la propia conducta. Esta fidelidad a la ley ayuda a probar a la mayoría que el acto es políticamente conciente y sincero y va dirigido al sentido de justicia de la colectividad. El rechazo de conciencia se distingue de la desobediencia civil y consiste en desobedecer un mandato legislativo más o menos directo o una orden administrativa. No apela al sentido de justicia común sino que se afina en la conciencia personal. El rechazo consiste en la no actuación en el foro público.

Como segundo elemento de una teoría de la desobediencia civil habrá que definir qué clases de daños son objetos apropiados de la desobediencia civil. Si se considera tal desobediencia como un acto político dirigido al sentido de justicia de la comunidad, entonces parece razonable limitarla a los casos clara y gravemente injustos y, preferiblemente, a aquellos casos que suponen un obstáculo para suprimir otras injusticias. Por esta razón, hay una presunción a favor de reducir la desobediencia civil a graves infracciones del principio de igual libertad —que define el estatus de igual ciudadanía y se encuentra en la base del orden político para definir un mínimo de justicia formal en la sociedad— en la justicia como

imparcialidad y a violaciones de la segunda parte de su segundo principio, a saber, la justa igualdad de oportunidades. En un caso extremo, si dos o más minorías que están igualmente justificadas al recurrir a la desobediencia civil han hecho sus apelaciones políticas correctamente y sus demandas no han prosperado, debe considerarse que, de haber muchos grupos igualmente justificados en su acción política y que todos actuasen, esto provocaría un grave desorden. Existe un límite superior a la capacidad de los tribunales públicos para tratar la disensión: la apelación que los grupos civiles desean hacer puede ser deformada y perderse de vista su primitiva intención de apelar al sentido de justicia de la mayoría. La eficacia de la desobediencia civil como protesta declina más allá de cierto punto.

Estas consideraciones acerca de los momentos en que es legítimo un acto político de esta naturaleza establecen ya el derecho a la desobediencia civil. Ahora bien, ¿cuándo es prudente ejercer este derecho? Podemos estar actuando según un derecho pero, a pesar de ello, con imprudencia si la propia conducta sólo sirve para provocar una amplia represalia de la mayoría. Y como la desobediencia civil es un tipo de alocución que tiene lugar en el foro público, ha de tenerse cierto cuidado de que esto sea claramente entendido. Por tanto, el ejercicio del derecho a la desobediencia civil, como cualquier otro derecho, ha de ser racionalmente proyectado para conseguir nuestros fines o los de quienes deseamos proteger. La teoría de la justicia no tiene nada qué decir acerca de estas consideraciones prácticas.

Sólo resta para la teoría de la desobediencia civil explicar el papel que desempeña en un sistema constitucional y su conexión con una entidad democrática. Si al participar en la desobediencia civil se apela al sentido de justicia de la mayoría desde la propia opinión sincera y meditada, la fuerza de este llamado depende de la concepción democrática de la sociedad como un sistema de cooperación entre iguales. El rechazar la injusticia dentro de los límites de la fidelidad a la ley sirve para evitar las divergencias con la justicia y para corregirlas cuando se produzcan. Una disposición general a participar en la desobediencia civil justificada introduce cierta estabilidad en una sociedad bien ordenada. Si,

después de un período decente para hacer las apelaciones políticas razonables en forma de normal, los ciudadanos tuviesen que expresar su inconformidad por medio de la desobediencia civil cuando haya infracciones de las libertades básicas, parece que estas libertades quedarían más seguras y no menos seguras. Por tanto, en la posición original, las partes aceptarían las condiciones que definen la desobediencia civil justificada como medio de establecer, dentro de los límites de la fidelidad a la ley, un último recurso para mantener la estabilidad de una constitución justa. Aunque este modo de acción es, estrictamente hablando, contrario a la ley, es un medio moral correcto de mantener un régimen constitucional. Pero se trata de un medio que descansa exclusivamente sobre una concepción pública de la justicia y de ahí su rechazo a la violencia y su manifestación en el escenario visible. Siendo una apelación a la base moral de la vida cívica, la desobediencia civil es un acto político y no religioso, que se basa en los principios de justicia de sentido común que los hombres se exigen unos a otros y no en afirmaciones de fe religiosa y de amor que no pueden exigir que sean aceptadas por todos. No es que las concepciones no políticas de largo aliento no tengan validez en la vida común (de hecho, pueden ratificar nuestros juicios y nuestros modos de actuar por medios que sabemos justos), pero son exclusivamente los principios de justicia (que establecen los términos de cooperación) los que subyacen en la constitución. Tal como ha sido definidas, la desobediencia civil no requiere una base sectaria sino que se deriva de la concepción pública de la justicia que caracteriza a una sociedad democrática. La teoría de la desobediencia civil supone que en una sociedad casi justa existe una aceptación pública de los mismos principios de justicia:

Puede haber, en efecto, diferencias considerables entre las concepciones de justicia de los ciudadanos, siempre que estas concepciones conduzcan a juicios políticos similares y ello es posible ya que premisas diferentes pueden producir una misma conclusión. En este caso existe lo que llamaré consenso traslapado en vez de consenso estricto. Desde luego, el consenso traslapado no necesita ser perfecto; basta que satisfaga una condición de reciprocidad. Ambas partes han de creer que, por mucho que difieran sus concepciones de la justicia, sus opiniones apoyan el mismo juicio en la situación presente, y esto se mantendría aunque intercambiasen

sus posiciones. Con el tiempo, sin embargo, llega un punto tras el cual el acuerdo indispensable en el juicio se rompe, y la sociedad se divide en partes más o menos distintas, que sostienen diversas opiniones acerca de las cuestiones políticas fundamentales. En este caso de consenso estrictamente dividido, ya no se da una base para la desobediencia civil.⁵¹

Hasta cierto punto, es mejor que la ley y su interpretación sean fijadas. Por tanto, puede objetarse a la teoría de la justicia que no determine con precisión cuáles son las circunstancias que justifican la desobediencia civil, lo que invitaría a la anarquía al alentar a todos a que decidieran por sí mismos. La réplica a esta objeción es que el ciudadano es autónomo y, simultáneamente, responsable de lo que hace y aún si consideramos que hemos de obedecer la ley, ello se debe a que nuestros principios políticos normalmente nos llevan a esta conclusión. Pero aunque cada quien haya de decidir por sí solo si las circunstancias justifican la desobediencia civil, de allí no se sigue que cada quien puede decidir como le plazca. Para actuar autónoma y responsablemente, el ciudadano debe atender a los principios políticos que subyacen y guían la interpretación de la constitución y no deben de tomar sus decisiones considerando el interés personal o la lealtad política estrechamente interpretada. Hasta cierto punto, para Rawls hay una forma de autoridad tradicional que puede recuperarse positivamente:

Hay aquí ciertos rasgos paralelos con las conclusiones y las interpretaciones generales de las ciencias. También allí son todos autónomos y sin embargo responsables. Hemos de evaluar las teorías y las hipótesis a la luz de la evidencia, mediante principios públicamente reconocidos. Ciertos que hay obras que hacen autoridad, pero éstas resumen el consenso de muchas personas, que deciden por sí mismas. La ausencia de autoridad final que decida, y la de una interpretación oficial que todos deben aceptar no origina confusión sino que es una condición necesaria para el avance teórico. Los iguales que aceptan y aplican principios razonables no necesitan un superior ya establecido. A la pregunta de ¿quién ha de decidir?, la respuesta es: han de decidir todos, preguntándose a sí mismos. Con sensatez, urbanidad y buena fortuna, a menudo se logra el resultado deseado.⁵²

⁵¹ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 352.

⁵² John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 353-354.

IV.

LOS FINES RACIONALES

Ser elegido es una noción teológica que quiere decir: sin mérito alguno, mediante un veredicto sobrenatural, mediante una voluntad libre, cuando no caprichosa, de Dios, se es elegido para algo excepcional y extraordinario. De esta convicción han sacado los santos la fuerza para soportar los suplicios más atroces. Las nociones teológicas se reflejan, como su propia parodia, en la trivialidad de nuestras vidas; cada uno de nosotros sufre (más o menos) con la bajeza de su vida demasiado corriente y desea huir de ella y elevarse. Cada uno de nosotros ha conocido la ilusión (más o menos fuerte) de ser digno de esa revelación, de estar predestinado y ser elegido para ella.

Milan Kundera, *La lentitud*

Rawls va a tener que presentar en detalle la teoría del bien que subyace a la justicia como imparcialidad y, para ello, habrá de ofrecernos una psicología moral que de cuenta de la adquisición del sentido de justicia; todo esto con el fin de contextualizar de manera amplia la estabilidad de una sociedad democrática en que la justicia y la bondad son compatibles.

La bondad como racionalidad

En un primer momento, Rawls sugirió que el bien de una persona queda determinado por lo que para ella es el plan de vida más *racional*, dadas unas circunstancias razonablemente favorables. En la justicia como imparcialidad, de carácter deontológico, el concepto de derecho es prioritario respecto al de bien y se da por sentado que las concepciones de los ciudadanos acerca de su propio bien se adecuan a los principios de derecho públicamente reconocidos. De tal forma, la teoría del bien utilizada para argüir a favor de los principios de la justicia se reduce a lo simplemente indispensable: a una *teoría tenue del bien* que

asegure las premisas acerca de los bienes primarios requeridos para llegar a los principios de la justicia. La teoría tenue del bien, que se supone que las partes aceptan, demuestra que deberían tratar de asegurar su libertad y su respeto propio y que, a fin de lograr sus propósitos —cualesquiera que estos sean— normalmente requieren más y no menos de los restantes bienes primarios. En general, necesitamos la teoría tenue del bien para explicar el concepto de *racionalidad* por bienes primarios y para explicar el concepto de racionalidad subyacente en la elección de principios, en la situación original. Una vez elaborada esta teoría y explicados los bienes primarios, estaremos en posición de emplear los principios de la justicia en el ulterior desarrollo de una *teoría completa del bien*. El rasgo característico de esta teoría completa es que considera los principios de la justicia como ya asegurados y luego usa estos principios para definir los otros conceptos morales en los que se halla implícito el concepto de bondad.

En lugar de proceder inmediatamente a la aplicación del concepto de racionalidad a la evaluación de proyectos, parece más conveniente ilustrar la definición considerando, primero, los casos más sencillos. En general, una vez establecido que un objeto tiene las propiedades que es *racional* que desee alguien que tenga un proyecto plausible de vida, se ha demostrado que es bueno para él. El punto de vista desde el cual un artefacto, una parte funcional o una actividad se valoran como valiosos es el de la persona cuyas preocupaciones son las adecuadas para el establecimiento del juicio y que puede describir su interés por el objeto. Pero, es preciso establecerlo con claridad, no existe nada necesariamente justo, ni moralmente correcto, en el punto de vista desde el que se juzgan si las cosas son buenas o no. La neutralidad moral del concepto de bien es exactamente la que esperamos. El concepto de racionalidad, en sí mismo, no es base adecuada para el concepto de lo justo; y en la teoría contractual, el segundo se deriva de otro modo. Para que la bondad como racionalidad equivalga al concepto de valor moral, es preciso que las virtudes sean propiedades que las

personas deseen, racionalmente, unas de otras, cuando adoptan el punto de vista necesario.⁵³

En las primeras fases de la definición del bien no se plantea la pregunta sobre la *racionalidad* de los fines que se toman como dados. Pero muchas veces valoramos la racionalidad de los deseos de una persona y la definición debe extenderse hasta el caso fundamental de la teoría de la justicia. Para Rawls, el proyecto de vida de una persona es racional sólo cuando: 1) es uno de los proyectos congruentes con los principios de elección racional cuando estos se aplican a todas las características importantes de su situación; y 2) es ese proyecto entre los que satisfacen esta condición, el que sería elegido por el agente con plena racionalidad deliberativa, es decir, con plena conciencia de los hechos importantes y tras una cuidadosa reflexión acerca de las consecuencias. De forma complementaria, los intereses y los propósitos de una persona son *racionales* sólo cuando han de ser estimulados y proporcionados por el proyecto que es racional para esa persona. Es criticable, entonces, el proyecto de alguien mostrando que viola los principios de la elección racional o porque no es el proyecto que el

⁵³ Para Rawls, el problema más importante respecto de los juicios de valor consiste en determinar si estos representan un uso descriptivo o un uso prescriptivo. En general, hay coincidencia en un par de puntos: primero, que los términos *bueno* y *maló*, y sus similares, se emplean especialmente para dar juicios y consejos; y, segundo, que las normas de evaluación varían de un tipo de cosas a otro. Una teoría descriptiva sostiene que el constante significado descriptivo de *bueno* explica que se emplee adecuadamente para elogiar o calificar positivamente; entonces no hay necesidad de asignar a *bueno* una clase especial de significado que no esté ya explicado por su sentido descriptivo constante. La bondad como racionalidad es una teoría descriptiva de los juicios de valor en este sentido: decir de algo que es bueno significa que tiene las propiedades que es racional desear en las cosas de su género, dependiendo de cada caso la oportunidad de nuevas elaboraciones. Así, el significado de *bueno* y de las expresiones afines no cambia en las declaraciones que se consideran como consultivas; es el contexto el que convierte lo que decimos en un consejo, aunque el sentido de las palabras sea el mismo. El significado descriptivo de bueno no es sencillamente una enumeración de propiedades semejantes para cada tipo de cosas, de acuerdo con un convenio o una preferencia; más bien, estas listas se forman a la luz de lo que es racional desear en objetos de diversas clases. Así, "un proyecto racional de vida establece el punto de vista básico desde el cual deben formularse y, en última instancia, adquirir congruencia todos los juicios de valor relativos con una persona determinada. En efecto, [...] podemos pensar que una persona es feliz cuando está en vías de una realización afortunada (más o menos) favorables, y si esa persona confía razonablemente en que su proyecto puede llevarse a cabo. Alguien es feliz cuando sus proyectos se desarrollan bien, cuando sus más importantes aspiraciones se van realizando, y cuando se siente seguro de que su buena fortuna será duradera. Como los proyectos que es racional adoptar varían de una persona a otra, según sus facultades y circunstancias, etc., diferentes individuos encuentran su felicidad en hacer cosas diferentes" (*Teoría de la justicia*, op. cit., p. 371).

interesado debería seguir si valorase sus posibilidades de manera cuidadosa, a la luz de un total conocimiento de su situación.

El concepto de proyecto *racional* de vida es fundamental para la definición del bien porque establece el punto de vista básico desde el cual deben formularse y, en última instancia, adquirir congruencia todos los juicios de valor relacionados con una persona determinada. Por ejemplo, podemos pensar que una persona es feliz cuando está en vías de una realización afortunada de un proyecto *racional* de vida trazado en condiciones favorables y si esa persona confía razonablemente en que su proyecto puede llevarse a cabo. Y como los proyectos que es *racional* adoptar varían de una persona a otra, según sus facultades y circunstancias, diferentes individuos encuentran su felicidad en hacer cosas diferentes.⁵⁴

Un proyecto racional de vida debe tener una estructura temporal definida, dado que un principio de elección racional es el del aplazamiento: si en el futuro podemos desear hacer varias cosas indeterminadas al momento presente, tenemos que proyectar nuestra vida de tal modo que el mayor número de opciones pertinentes permanezcan abiertas. Un proyecto racional de vida no es una pauta detallada para la acción que se extiende a lo largo de toda la vida. Se trata, en realidad, de una jerarquía de proyectos, cuyos subproyectos más específicos van situándose en el momento adecuado. Un proyecto racional estimula y asegura el alcance los objetivos más pertinentes y generales, según una escala de valores que va de lo general a lo particular. El objeto de la deliberación es, por tanto, encontrar el proyecto que mejor organice nuestras actividades e influya en la formación de nuestros deseos subsiguientes, de modo que nuestros deseos e intereses puedan combinarse fructíferamente en un solo esquema de comportamiento. En el marco de esta concepción de los proyectos

⁵⁴ Es así que "Rawls opina que la teoría de la justicia ha de ser deontológico y subordinar el bien a la justicia y no viceversa. Rawls defiende la universalidad de los principios de la justicia frente a una diversidad de bienes para cada uno. Tal diversidad no sólo es plenamente lícita, sino conveniente. Es bueno [...] que los individuos difieran en las concepciones de 'lo bueno' (para ellos), pero no deben discrepar respecto a 'lo justo'. En la determinación de los criterios de justicia se exige la imparcialidad como requisito indispensable. No ocurre lo mismo con las formas de vida [...] cuya elección parte de los datos: pueden ser y de hecho son parciales. Siempre y cuando las formas de vida 'privadas' no intervengan en las vidas ajenas hasta el punto de poner en peligro las bases mismas de la justicia, hay que reconocer que lo que quieran o deseen los individuos es asunto de cada cual" (Victoria Camps, *Ética, retórica, política*, op. cit., p. 120).

puede decirse que, en general, son buenas aquellas actividades y relaciones que ocupan un puesto más relevante en los proyectos *racionales* de vida; y que los bienes primarios vendrían a ser las cosas que, en general, se necesiten para llevar a cabo con éxito esos proyectos, cualesquiera que sean la naturaleza específica del proyecto y sus fines últimos.

Ahora habrá que aclarar el significado de los principios de elección racional. Estos principios deben darse por enumeración, de modo que, llegado el momento, sustituyan al concepto de racionalidad. Los rasgos pertinentes de la situación de una persona se identifican mediante estos principios y mediante las condiciones generales de la vida humana a la que deben ajustarse los proyectos. El primer principio es el de los *medios eficaces*, resuelve de forma racional el equilibrio de una pluralidad de fines contrapuestos y sostiene que debemos adoptar la alternativa que realice el fin de mejor modo: dado el objetivo, debemos realizarlo con el menor gasto de medios (cualesquiera que sean) o, dados los medios, debemos cumplir el objetivo de la manera más completa posible. El segundo principio es el de *inclusión* y consiste en que un proyecto a corto plazo debe ser preferido a otro cuando su ejecución cumpla todos los objetivos del otro proyecto y, además, alguno o algunos otros objetivos. Un tercer principio es el de *probabilidad* y resuelve un caso en que los objetivos que pueden conseguirse mediante dos proyectos sean en general los mismos: en este caso, el principio sostiene que una mayor probabilidad de éxito favorece un proyecto, exactamente como lo favorece la finalidad más inclusiva. Cuando estos tres principios actúan conjuntamente, la elección no ofrece duda alguna. Aunque podría pensarse que el hecho de tomar una decisión nos viene impuesto sólo por una determinada forma de cultura y que en una sociedad distinta la elección que hoy hacemos se resolvería de una manera diametralmente opuesta,⁵⁵ en realidad la cuestión de lo

⁵⁵ En este mismo sentido, es que la *necesidad* del conflicto político se liga a la *contingencia* de los proyectos racionales de vida: “Lo propio de la modernidad ‘contingente’ no es el haber institucionalizado con éxito la significación social imaginaria de un dominio y control racional del mundo timoneados por el hombre y por sus creaciones humanas, o si se quiere, en otras palabras, lo propio de la modernidad ‘contingente’ no es el haber logrado el dominio del agente suprimiendo la dependencia de lo exterior (natural o metasocial) a través de la reflexividad individual primero, y a través de la reflexividad del sistema después, operando como ‘la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuero del azar’, en los términos de Nietzsche, sino el haber institucionalizado la

que hemos de hacer con nuestra vida está siempre presente e implica una clase de racionalidad de lo bueno en relación a fines y medios.

Sin embargo, los principios más sencillos de la elección racional no bastan para ordenar proyectos: dichos principios se centran en nuestros juicios de valor y establecen lineamientos para la reflexión pero, en última instancia, somos nosotros mismos quienes debemos elegir de acuerdo con nuestro conocimiento directo no sólo de las cosas que deseamos sino también de la intensidad con que deseamos. Al final, se deja al propio agente *racional* la decisión acerca de qué es lo que más desea y el juicio acerca de la importancia comparativa de sus varios propósitos. Llegados a este punto, Rawls introduce la noción de *racionalidad deliberativa* que caracteriza el futuro bien de una persona, en conjunto, como lo que ella desearía y buscaría ahora si las consecuencias de todas las diversas formas de comportamiento que se le ofrecen fuesen, en el momento actual, exactamente previstas por ella y adecuadamente realizadas en su imaginación. De acuerdo con esta idea, el proyecto racional de una persona es el que elegiría con *racionalidad deliberativa*: es aquel sobre el que recaería la decisión como resultado de una reflexión cuidadosa en la que el agente reconsideraría, a la luz de todos los hechos pertinentes, lo que probablemente realizaría aquellos proyectos, investigando así el modo de acción que mejor cumpliría sus deseos más fundamentales. Esta idea de racionalidad deliberativa supone una cierta competencia por parte de la persona que decide en el sentido de que ella conoce los rasgos generales de sus deseos y de sus objetivos, tanto presentes como futuros, y es capaz de valorar la relativa intensidad de sus deseos.

Parece [...] útil mencionar [...] algunas formas de crítica de nuestros deseos. Tendiendo en cuenta que nuestro propósito general es el de realizar un proyecto (o subproyecto) racional, está claro que algunos rasgos de los deseos hacen imposible esta realización. Por ejemplo, no podemos alcanzar objetivos cuya descripción es absurda o contradice verdades bien

contingencia como valor propio y característico del nuevo tiempo, no sólo al poder decidir, sino al tener que decidir (esta vez sin garantías metasociales) sobre cursos alternativos de acción de los que, sin ninguna duda, se siguen consecuencias no intencionadas de acción previas. Lo propio de la modernidad es el haber institucionalizado la paradoja" (Josetxo Beriain, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Anthropos/ Universidad Pública de Navarra/ Universidad Central de Venezuela, 2000, p. 79).

establecida. Como π es un número trascendente, sería una insensatez tratar de demostrar que es un número algebraico. [...] Podemos investigar también las circunstancias en que hemos adquirido nuestros deseos y llegar a la conclusión de que algunos de nuestros propósitos están, en varios aspectos, desencaminados. Así, un deseo puede surgir de una excesiva generalización, o brotar de asociaciones más o menos accidentales. Esto resulta especialmente probable en el caso de aversiones desarrolladas cuando somos jóvenes y no poseemos suficiente experiencia ni madurez para hacer las correcciones necesarias. [...] El conocimiento de la génesis de nuestros deseos puede, muchas veces, esclarecernos perfectamente que, en realidad, deseamos unas cosas más que otras. [...] Hay ciertos principios relacionados con el tiempo, que también pueden utilizarse para elegir entre proyectos. Los propósitos futuros no pueden ser desestimados sólo porque sean futuros, aunque podemos, naturalmente, atribuirles menos importancia si hay razones para pensar que, dada su relación con otras cosas, su cumplimiento es menos probable. La importancia intrínseca que atribuimos a diferentes partes de nuestra vida sería la misma en cada momento de la sucesión temporal.⁵⁶

En general, acepta Rawls, nada puede protegernos contra las ambigüedades y limitaciones de nuestro conocimiento ni garantizar que encontremos la mejor alternativa que se nos ofrece. El recurso a la racionalidad deliberativa sólo puede asegurar que nuestra conducta esté más allá de todo reproche y que seamos responsables ante nosotros mismos como una sola persona a lo largo del tiempo. Porque el que rechaza igualmente las exigencias de su propia persona en el futuro y los intereses de los otros no sólo es irresponsable con respecto a ellos, sino también en relación con su propia persona.

La definición rawlsiana es puramente formal y establece que el bien de una persona está determinado por el proyecto *racional* de vida que elegiría con los parámetros de la *racionalidad deliberativa*, entre la clase de proyectos del máximo valor. Sin embargo, sólo de esta racionalidad deliberativa no es posible derivar cuáles son los géneros de objetivos que esos proyectos racionales estimularán. Hay que considerar los hechos generales acerca de las necesidades y las facultades humanas tal y como están contenidos, de manera general, en el sentido común. Y, para complementar este panorama, ahora Rawls va a necesitar formular una definición de los bienes humanos: dada una definición del proyecto

⁵⁶ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., pp. 380-381.

racional de vida, podemos pensar que estos bienes son aquellos fines que tienen los rasgos —cualesquiera que sean— que les convienen para ocupar un lugar importante, cuando no fundamental, en nuestra vida. Los bienes humanos, como los proyectos *racionales* de vida, se encuentran sujetos a la exigencia de la compatibilidad con los principios de la justicia. Así, los valores comunes del afecto personal y de la amistad, del trabajo útil y de la cooperación social, de la búsqueda del conocimiento y de la moderación y contemplación de objetos bellos, no son sólo importantes en el marco de los proyectos racionales de vida sino que pueden mejorarse de un modo que la justicia permite. En este sentido, los bienes humanos son bienes complementarios en el sentido de que, al conseguir estos objetivos, contribuimos a los proyectos racionales de los demás. Ahora bien,

[...] el principio aristotélico se desarrolla como sigue: en igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas), y este disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan o cuanto mayor es su complejidad.⁵⁷ La idea intuitiva aquí es la de que los seres humanos

⁵⁷ Rawls, para sostener esto, se remite a un pasaje de la *Ética nicomaquea* (traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1993) que expresa la manera en que el placer o el bienestar no siempre son el resultado de volver a un estado sin afecciones que exacerban el espíritu sino que, más bien, a veces muchas formas de disfrute surgen cuando ejercemos nuestras facultades: “Podría pensarse que todos los hombres aspiran al placer, porque todos desean vivir: pues la vida es una especie de actividad y cada uno orienta sus actividades hacia las cosas y con las facultades que prefiere; sí, el músico se complace en escuchar diferentes melodías, el estudioso ocupa la mente con objetos teóricos y, de igual modo, todos los demás; y como el placer perfecciona las actividades, también el vivir, que todos desean. Es razonable, entonces, que aspiren también al placer, puesto que perfeccionan la vida que cada uno ha escogido. Dejemos de lado, por el momento, la cuestión de si deseamos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida. Pues ambas cosas parecen encontrarse unidas y no admiten separación, ya que sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad” (1175a 10-20). Ingemar Düring (*Aristóteles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2000), para contextualizar la concepción aristotélica del placer que va más allá de su entendimiento como *restauración del equilibrio perdido*, propone restaurar el alcance significativo de la palabra *hedone*, que positivamente puede significar *deleite* o *gozo* y, simultáneamente, puede emplearse negativamente como sinónimo de *impulso* o *apetito*. Parece ser que la discusión que oscilaba entre poner de relieve una u otra acepción del término *hedone* era de especial virulencia entre los miembros de la Academia. Así, del juicio de sentido común y empíricamente sustentable de que todos los seres vivos tienden al placer, Eudoxo sacó la conclusión de que el placer es el valor supremo. En contraste, Espeusipo llegó a sostener que, bajo ninguna circunstancia, aún en su asociación con las así llamadas *virtudes intelectuales*, el placer es algo bueno y digno de esfuerzo en su búsqueda. Para Platón, la vida es una mezcla de placer y dolor, de alegría y aflicciones; no hay en alguno de sus diálogos un antihedonismo tajante como el de Espeusipo: y, aún más, coincidiría con Aristóteles en afirmar que mucho de lo que los hombres consideran como experiencia de placer en realidad no puede ser calificado así. Lo que sucede, entonces, en el alma

experimentan más placer en hacer algo cuanto más versados van siendo en ellos y, de dos actividades que realizan igualmente bien, prefieren la que requiere un mayor repertorio de disposiciones más intrincadas y sutiles. [...] Probablemente, las actividades complejas son más agradables porque satisfacen el deseo de variedad y de novedad de experiencia, y permiten actos de ingenio y de invención. [...] Además, las actividades más sencillas excluyen la posibilidad de un estilo individual y de una expresión personal, que las actividades complejas permiten o incluso requieren, porque, ¿cómo van a hacerlas todos de la misma manera. [...] Ahora, al aceptar el principio aristotélico como hecho natural, resultará racional [...] verificar y adiestrar las capacidades maduras. Proyectos máximos o satisfactorios son, casi seguramente, los proyectos que permiten hacer esto en una medida considerable. No sólo hay una tendencia en esa dirección postulada por el principio aristotélico, sino que los simples hechos de la interdependencia social y la naturaleza de nuestros intereses más estrechamente interpretados nos inclinan en el mismo sentido. *Un proyecto racional — limitado como siempre por los principios de lo justo— permite a una persona prosperar, hasta donde las circunstancias se lo consientan, y ejercer sus aptitudes verificadas en la medida de lo posible. Además, sus compañeros apoyan, probablemente, estas actividades porque promueven el interés común y también para complacerse con ellas, como manifestaciones de la excelencia humana.* Así, pues en la medida, en que se desean la estimación y la admiración ajenas, las actividades favorecidas por el principio aristotélico son buenas también para otras personas.⁵⁸

El recurrir a Aristóteles como inspiración para una esquematización compleja del principio del placer como factor de autorrespeto y motivación moral

humana, con su particular complejidad psicológica según se trate de uno u otro filósofo, es que generalmente los hombres sienten como bueno y agradable lo que en realidad es malo y causa daño. Así era en general la concepción aristotélica del placer, misma que se hace más sutil al problematizarse, por ejemplo en la *Retórica*, su tradicional vinculación, en términos de dependencia, con las sensaciones corporales y descubrirse que la teoría del placer que da cuenta del mismo sólo como descarga fisiológica o restauración del equilibrio perdido no explica el tipo de valoraciones que se hacen de lo agradable y que Rawls agrupará bajo el *término de principio aristotélico del placer*. Para completar la valoración aristotélica del placer expresada en la *Ética nicomaquea*, es pertinente dirigir nuestra atención a un pasaje de la *Retórica* (traducción de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990) de donde podemos extraer el tipo de vinculación entre placer, dignidad moral, autorrespeto y sentido de la comunidad que Rawls quiere rescatar del Estagirita: “El honor y la buena reputación [se cuentan] asimismo entre las cosas más placenteras, a causa de que, con ellas, en cada uno se forma la imagen de que posee las cualidades del hombre virtuoso y, principalmente, cuando así lo afirman también quienes él toma por veraces. Tales son, por lo demás, los [del círculo] de costumbres más que los extraños, los familiares y conciudadanos más que los de fuera, los contemporáneos más que los que vivirán en el futuro, los sensatos más que los insensatos y la mayoría más que la minoría. Pues es más probable que digan la verdad estos que acaban de decirse que no sus contrarios, ya que aquellos que tenemos en poco, como son los niños o los animales, para nada nos importa la honra o la opinión” (1371a 5-15).

⁵⁸ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., pp. 386-389. El énfasis es mío.

no compromete a Rawls con las premisas ontológicas y teleológicas comunes al horizonte antiguo de reflexión. Lo anterior se precisa en varios puntos que enlazan la psicología filosófica del propio Aristóteles, al menos en los escritos prácticos, con la de Rawls en lo tocante a convertir descripción de estados anímicos — evidentes e incorporados al sentido común— en una explicación de sentimientos morales que se aparta de una fundamentación fisiológica y, por ende, determinista de los mismos. Primero, el principio aristotélico formula para Rawls una tendencia y no una pauta invariable de elección. Después, el principio no afirma que debe preferirse ningún tipo determinado de actividad; sólo dice que, en igualdad de circunstancias, preferimos actividades que dependen de un repertorio más vasto de capacidades verificadas. Lo que el principio aristotélico dice es que siempre que una persona se compromete en una actividad perteneciente a alguna cadena, tiende a concluir su recorrido por los diversos eslabones que la forman; se afirma, entonces, una propensión a elevarse por una línea de habilidades puestas en práctica y desafíos de ellas, independientemente de la elección que se haga. La lectura rawlsiana del principio aristotélico no se imbrica con el perfeccionismo, dado que la caracterización de proyecto de vida racional que está de trasfondo no incluye objetivos particulares y definidos ni hace esencial para su consecución una cultura que no sea la de los valores públicos. Por último, hay que enfatizar la función del principio aristotélico en la teoría del bien: establecer un profundo hecho psicológico que, en conjunción con otros hechos generales y con la concepción de un proyecto racional, explica lo que consideramos nuestros juicios de valor. Porque, en general, lo que comúnmente consideramos como bienes humanos resultan ser los objetivos y las actividades que ocupan un importante lugar en los proyectos racionales.

Después de definir el bien de una persona como la lograda ejecución de un proyecto racional de vida y sus bienes menores como partes del mismo, Rawls habrá de ocuparse del concepto de bondad en relación con otras cuestiones relevantes para la filosofía moral. Antes de esto, es necesario precisar por qué los bienes primarios tienen que ser expresados por una teoría tenue del bien: las coerciones de los principios de la justicia no pueden utilizarse para extender la

lista de bienes primarios que forma parte de la descripción de la situación inicial, porque tal lista es una de las premisas de las que se deriva la elección de los principios del derecho. Citar estos principios para explicar la lista equivaldría a entrar en un círculo vicioso. Debe admitirse entonces que la lista de los bienes primarios puede explicarse mediante la concepción de la bondad como racionalidad, en conjunción con los hechos generales acerca de las facultades y de los deseos humanos y las necesidades de interdependencia social, todos como aspectos de una misma psicología filosófica arraigada en el sentido común y meditada como nuestros juicios ordinarios acerca de lo justo.

A lo largo de la argumentación que construye una teoría completa del bien, y en relación con la importancia de los bienes primarios como instancias de valoración interpersonal que eviten la anulación —típica de las teorías morales teleológicas— de la diversidad de los intereses y proyectos de vida de los individuos empeñados en la construcción de un orden social justo, Rawls señala que el más importante de esos bienes es el respeto propio. Por ello, habremos de cerciorarnos de que la concepción de bondad como racionalidad sea congruente con tal noción. El respeto propio se define en dos partes: 1) como incluyente del sentimiento del propio valor de una persona y su firme concepción de que su concepción de su bien y su proyecto de vida valen la pena de ser llevados a cabo; y 2) como implicando una confianza en la propia capacidad de realizar las propias intenciones. Sin el respeto propio presente en nuestra vidas, nada parece digno de realizarse o nos sentimos incapaces de alcanzar aquellos objetivos que todavía creemos valiosos. Por consiguiente, los individuos en la posición original desearían evitar las condiciones sociales que socavan el respeto propio, y el hecho de que la justicia como imparcialidad preste más apoyo a la autoestimación que a otros principios es una buena razón para que las partes la adopten. El respeto propio es fuente de sentimientos de pesar y de vergüenza que nos sitúan, efectivamente, en comunidad, pero no de una manera acrítica con la tradición o el prejuicio establecido, sino que lo hacen desde la perspectiva de una conciencia moral individual que evalúa según principios de justicia pública —que establecen la distinción entre lo que es valioso y lo que no lo es—. El pesar es el sentimiento

general suscitado por la pérdida o ausencia de lo que consideramos bueno para nosotros —en el marco exclusivo de lo que implica un plan *racional* de vida según la teoría de la bondad como racionalidad rawlsiana—, mientras que la vergüenza es la emoción evocada por los golpes inferidos a nuestro respeto propio. Ambos sentimientos nos aluden como individuos dotados de conciencia moral, pero también establecen una conexión íntima con las personas de las que dependemos para confirmar el sentimiento de nuestro propio valor. En especial, diríamos que nos avergonzamos cuando nos hacemos conscientes de que existe un desfase entre nuestro proyecto racional de vida y las excelencias esenciales de nuestros propósitos asociativos que son, en una parte importante, condición de realización del primero. Esto constituye un sentimiento de vergüenza moral: que las acciones y los rasgos que descubran la ausencia de los atributos para nuestro proyecto racional de vida estén ausentes en nosotros.⁵⁹

La estructura de toda teoría ética, ya lo ha señalado Rawls, depende de la forma en que se relacionan las nociones de lo bueno y lo justo y, de tal forma, ambas explican el carácter del valor moral. Sin embargo, la justicia como imparcialidad establece contrastes esenciales entre lo bueno y lo justo. Primero, mientras los principios de lo justo son los que se elegirían en la situación original, los principios de la elección racional no se eligen en absoluto. La primera tarea de la teoría de la justicia es definir la situación inicial de modo que los principios resultantes expresen la correcta concepción de la justicia; en la teoría del bien no

⁵⁹ En su agudo análisis de las condiciones suficientes y necesarias del surgimiento y mantenimiento de la democracia en Estados Unidos, Alexis de Tocqueville se refiere, en un sentido similar a Rawls, al sentido del honor en una sociedad democrática como vinculado a la vergüenza por eludir la pertenencia a la sociedad como esquema justo de cooperación: “El honor norteamericano concuerda en un punto con el antiguo de Europa, pone el valor a la cabeza de todas las virtudes y hace de él la principal necesidad moral del hombre, pero no considera el valor bajo el mismo aspecto. [...] En una sociedad democrática [...] en que las fortunas son pequeñas y están mala aseguradas, todo el mundo trabaja y el trabajo conduce a todo. Esto ha dado un nuevo giro al honor, dirigiéndolo contra la ociosidad. [...] En una nación democrática como la norteamericana, donde las clases están confundidas y la sociedad entera no forma sino una sola masa, cuyos elementos son análogos sin ser enteramente semejantes, no sería posible entenderse jamás con anticipación sobre lo que está permitido o prohibido por el honor. [...] También existen en el seno de este pueblo ciertas necesidades que hacen nacer opiniones comunes en materia de honor; más tales opiniones no representan nunca, al mismo tiempo, del mismo modo ni con igual fuerza, el espíritu de todos los ciudadanos; la ley del honor existe, pero carece frecuentemente de intérpretes” (*La democracia en América*, traducción de Luis R. Cuellar, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 574-575).

se presenta tal dificultad, dado que no hay necesidad alguna de un acuerdo acerca de los principios de elección racional: cada quien es libre de proyectar su vida como mejor le plazca mientras sus intenciones sean compatibles con los principios de la justicia. Un segundo contraste consiste en que en general es bueno que las concepciones que los individuos tienen de su propio bien difieran de modo notable, mientras no ocurre lo mismo respecto a sus concepciones de lo justo. Para una sociedad bien ordenada, es condición *sine qua non* que los ciudadanos sostengan los mismos principios de derecho y traten de alcanzar el mismo juicio en los casos particulares según directrices de investigación no traslapables con doctrinas comprensivas de largo aliento:

[E]sta variedad en las concepciones del bien es buena en sí misma o, dicho de otro modo, es racional que los miembros de una sociedad bien ordenada deseen que sus proyectos sean distintos. Las razones de ello son evidentes. Los seres humanos tenemos varias facultades y capacidades, cuya totalidad es irrealizable por parte de una persona o de un grupo de personas. Así, no sólo nos beneficiamos del carácter complementario de nuestras inclinaciones desarrolladas, sino que nos complacemos en nuestras respectivas actividades. Es como si otros pusieran de relieve una parte de nosotros mismos que nosotros no hemos sido capaces de cultivar. Hemos tenido que dedicarnos a otras cosas, sólo a una pequeña parte de lo que podríamos haber hecho. Pero la situación es enteramente distinta en la justicia; aquí exigimos no sólo unos principios comunes, sino unos modos bastante similares de aplicarlos en los casos particulares, de modo que pueda definirse un ordenamiento final de pretensiones opuestas. Los juicios de la justicia sólo son consultivos en circunstancias especiales.⁶⁰

Una tercera diferencia consiste en que muchas aplicaciones de los principios de justicia se ven reducidas por el velo de la ignorancia, cuando las evaluaciones del bien de una persona deben basarse en un pleno conocimiento de los hechos. Así, los principios de justicia no sólo tienen que elegirse en ausencia de ciertos tipos de información, sino que, cuando estos principios se utilizan para diseñar constituciones y otras formas de vida institucional, también nos hallamos sometidos a limitaciones similares. En contraste, un proyecto *racional* de vida tiene en cuenta nuestras facultades, aspiraciones y circunstancias especiales y, por

⁶⁰ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 406.

tanto, es conveniente que dependa de nuestra posición social y de nuestras dotes naturales.

El sentido de la justicia y la racionalidad de las partes

El problema de la estabilidad de una sociedad bien ordenada es examinado por Rawls en dos fases: primero, se reflexiona sobre la adquisición del sentido de la justicia por los miembros de una sociedad bien ordenada y se considera la fuerza relativa de este sentimiento cuando se define por diferentes concepciones morales; segundo, habrá que tratar la cuestión de la congruencia, es decir, si el sentido de la justicia es coherente con la concepción de nuestro bien de modo que de la conjunción de ambas instancias resulte un esquema justo.

La caracterización dada por Rawls de una sociedad bien ordenada implica que está planeada para incrementar el bien de sus miembros, que está eficazmente regida por una concepción pública de la justicia y que, como efecto de ambas disposiciones, en ella todos aceptan y saben que los otros aceptan los mismos principios e la justicia. Una sociedad bien ordenada está regida por una concepción pública de la justicia que la define institucionalmente. La estabilidad de una concepción pública de la justicia se manifiesta cuando, a lo largo del tiempo, ésta ha logrado establecer instituciones justas tal y como son definidas por esta concepción y, además, logra que los que toman parte en estas disposiciones adquieran el correspondiente sentido de la justicia y el deseo de cumplir su obligación manteniéndolas. La estabilidad de una concepción pública de la justicia depende de un equilibrio de motivos: el sentido de la justicia que cultiva y los propósitos que estimula deben triunfar contra las tendencias a la injusticia. No hay necesidad de invocar doctrinas teleológicas o metafísicas en apoyo de los principios de una concepción pública de la justicia. La estabilidad es una característica deseable en una sociedad bien ordenada, lo que implica que, en igualdad de circunstancias y en la posición original, las personas tendrán buenas razones para adoptar el esquema de principios más estable. Por atractiva que una concepción de la justicia pueda ser en otros sentidos, es gravemente defectuosa si

los principios de psicología moral son de tal carácter que no engendran en los seres humanos el deseo indispensable de actuar de acuerdo con ella, lo que es uno de los dos rasgos fundamentales de una sociedad ordenada según una idea de justicia pública estable. La estabilidad de una sociedad bien ordenada deja de ser una petición supererogatoria para los individuos que en ella viven dado que Rawls apela a la teoría del bien para apoyarla: en general, todas las doctrinas tradicionales sostienen que la naturaleza humana es de tal condición que adquirimos un deseo de actuar justamente cuando hemos vivido en el marco de instituciones justas y nos hemos beneficiado de ellas y, por tanto, entendemos que el actuar justa e institucionalmente forma parte de nuestro propio bien. En última instancia, el deseo de actuar justamente es también regulador del propio proyecto *racional* de vida.

Sin embargo, el concepto de equilibrio es distinto del de estabilidad cuando se aplica a una sociedad bien ordenada. Un sistema está en equilibrio, según el concepto intuitivo, cuando ha alcanzado un estado que persiste indefinidamente a lo largo del tiempo y mientras no se vea sometido a presiones externas. En contraste, la estabilidad de una concepción de la justicia —ejercida dentro del límite de una comunidad nacional autónoma— no implica que no cambien las instituciones y las costumbres de la sociedad bien ordenada; la estabilidad implica, más bien, que, por mucho que cambien las instituciones, siguen siendo exacta o aproximadamente las mismas dado que se van haciendo los ajustes pertinentes para las nuevas circunstancias sociales. Las inevitables desviaciones de la justicia son eficazmente corregidas gracias a la acción de las propias fuerzas del sistema y, de entre ellas, cabe destacarse el peso determinante del sentido de justicia compartido por los miembros de la comunidad —que es al que apela, por ejemplo, el acto de desobediencia civil como acto estrictamente político—, mismo que revela la manera en que los sentimientos morales son necesarios para asegurar que la estructura básica de la sociedad sea estable con respecto a la justicia. Dada la importancia del sentido de justicia compartido para la resolución del problema de la estabilidad en una sociedad bien ordenada, Rawls tendrá que indicar los pasos mediante los cuales una persona puede alcanzar una

comprensión y una adhesión a los principios de justicia a medida que su vida transcurre en una sociedad regida por ellos; y, para tal propósito se hace necesario recurrir a una psicología filosófica que haga verdadera la descripción del aprendizaje moral y explique la cuestión de la estabilidad recurriendo a las raíces psicológicas de las diversas concepciones de la justicia.

Rawls se refiere a la moral de la autoridad como a la primera etapa en la serie del desarrollo moral y que es la que, por convención, caracterizamos como vivida durante la infancia. En esta etapa, los padres constituyen ejemplos de la moral que prescriben y ponen de manifiesto sus principios subyacentes a medida que pasa el tiempo; el resultado es que, gradualmente, nos inclinamos por aquellos principios, los asumimos como válidos para etapas posteriores de nuestro desarrollo y nos ponemos en camino de su aplicación para casos particulares. La moral de la autoridad en el niño es temporal y su necesidad radica en su peculiar situación de indefensión y su comprensión limitada; pero no cabe extenderla, ni siquiera como metáfora teológica, a la estructura básica de la sociedad.

La segunda etapa del desarrollo moral es la de la asociación y su contenido viene dado por las normas morales apropiadas a la función del individuo en las diversas asociaciones a que pertenece, siendo la comunidad nacional su caso límite. Estas normas incluyen las reglas de moral de sentido común junto con los ajustes necesarios para insertarlas en la posición particular de una persona; y le son inculcadas por la aprobación y la desaprobación de las personas dotadas de autoridad o por los demás miembros del grupo. La moral de la asociación puede adoptar muchas formas de acuerdo con la amplitud de la colectividad que sea referencia moral; algunas de ellas estarán en conformidad con los principios de la justicia como imparcialidad ya adoptados, otras no. Pero si se consideran las funciones más exigentes, aquellas definidas por las instituciones de una sociedad, se reconocerá que los principios de la justicia regulan la estructura básica y corresponden al contenido de un gran número de ideales importantes. Estos principios se aplican a los ciudadanos, es decir, a todos los individuos sin distinción, porque de todos es la capacidad de formar opiniones sobre lo conveniente y el bien común. Así, se destaca de entre todas las asociaciones

particulares una moral en que los miembros de la sociedad se consideran como iguales y reunidos en un sistema de cooperación, del que se sabe que es beneficioso para todos y que está regido por una común concepción de la justicia. El contenido de esta moral superior de la asociación está definido por las virtudes de la cooperación —que se anclan en una idea pública de justicia y no en alguna de las parcelas comprensivas de largo aliento particulares—: las de la justicia, la rectitud, la fidelidad, la confianza, la integridad y, sobre todo, la imparcialidad.

En general, puede decirse que quienes alcancen las formas más complejas de la moral de la asociación —tal y como se expresan, por ejemplo, en el ideal ciudadano— tienen ya un conocimiento de los principios de la justicia. La moral de la asociación conduce de un modo enteramente natural a un conocimiento de las normas de la justicia y, al desarrollarse los individuos en ese marco, gradualmente alcanzan un dominio de los principios que la definen. Desarrollamos un deseo de aplicar y de actuar según los principios de la justicia una vez que comprobamos que los ordenamientos sociales que orientan están favoreciendo, de hecho, nuestro bien *racional* y el de los que pertenecen a nuestra comunidad. Con el tiempo, es posible ir un paso más allá de la moral de la asociación y apreciar el ideal de la cooperación humana justa como específicamente circunscrito a una concepción pública de la justicia. Se produce entonces un sentimiento de justicia que se manifiesta en dos sentidos: primero, nos induce a aceptar las instituciones justas que se acomodan a nosotros y de las que hemos obtenido beneficios, además de que se hace evidente la necesidad de llevar a cabo la parte que nos corresponde en el mantenimiento de tales ordenamientos institucionales; y, segundo, se origina un deseo de trabajar a favor de la implantación de instituciones justas y a favor de la reforma de las existentes.

La inclinación por la justicia va más allá del apoyo a los esquemas particulares que han asegurado nuestro bien: tiene sus raíces, exclusivamente, en la aceptación de principios de una concepción pública de la justicia. Es aquí donde, como en el caso del pesar y la vergüenza, un sentimiento moral se explica por referencia al esquema cooperativo que es toda sociedad bien ordenada según principios de justicia: en este caso, la culpa se explica como el sentimiento de

pesar por desacato de las instituciones que han favorecido nuestro bienestar y no por aludiendo a la moral de la autoridad o de la asociación. El desarrollo moral completo ya ha tenido lugar y, por primera vez, experimentamos sentimientos de culpa en el sentido estrictamente político.

Para quien comprende y acepta la doctrina contractual, el sentimiento de justicia no es un deseo diferente del deseo de actuar según unos principios en que los individuos racionales estarían de acuerdo en una situación inicial que da a cada individuo igual representación como persona moral. Tampoco es diferente del deseo de actuar de acuerdo con unos principios que expresen la naturaleza de los hombres como seres racionales, libres e iguales. Los principios de la justicia responden a estas descripciones, y este hecho nos permite dar una interpretación aceptable al sentido de la justicia. A la luz de la teoría de la justicia, comprendemos que los sentimientos morales puedan ser normativos en nuestra vida y que desempeñen el papel que las condiciones formales les atribuyen sobre los principios morales. El hecho de estar regidos por estos principios significa que deseamos vivir con otros en unos términos que todos reconocerían como justos, desde una perspectiva que todos aceptarían como razonable. El ideal de unas personas que cooperen sobre esta base ejerce una atracción natural sobre nuestras inclinaciones.⁶¹

En general, es característica necesaria de las impresiones morales que la explicación que la persona da de su experiencia invoque un concepto de moral y sus principios asociados. Su información acerca de sus impresiones hace referencia a una justicia o a una injusticia reconocidas. Así, al aceptar lo correcto de la interpretación contractual, la explicación de ciertas impresiones morales se basa en principios de derecho que serían elegidos en la situación original, mientras que las otras impresiones morales se relacionan con el concepto de bondad. Lo que distingue a unas impresiones morales de otras son los principios y las faltas que sus explicaciones típicamente invocan; y, en general, la misma acción puede dar origen a varias impresiones morales a la vez, siempre que, como suele ocurrir, pueda darse la explicación adecuada para cada una. Porque basta, para que una persona tenga una impresión moral, que acepte la explicación y no es necesario que todo lo afirmado en ella sea cierto. En este espectro moral hay

⁶¹ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 432.

un amplio margen para las impresiones morales y las explicaciones que generan, pero algunas son más pertinentes que otras para fomentarse al interior de una sociedad bien ordenada:

Las morales de supererogación, en especial, facilitan el marco para la vergüenza, porque representan las más altas formas de excelencia moral, el amor a la humanidad y el autodomínio, y al elegirlas nos exponemos a no estar a la altura de su verdadera condición. Sería un error, sin embargo, conceder a la perspectiva de una impresión más importancia que a las otras en la totalidad de la concepción moral. Porque la teoría del derecho y de la justicia se funda en el concepto de reciprocidad que reconcilia los puntos de vista de uno mismo y de los demás como personas morales iguales. Esta reciprocidad tiene como consecuencia que ambas perspectivas caractericen el pensamiento y el sentimiento moral, muchas veces en una medida casi igual. Ni el interés por los demás ni el interés por uno mismo tiene prioridad, porque todos somos iguales; y el equilibrio entre las personas viene dado por los principios de la justicia. Y cuando este equilibrio se inclina hacia un cierto lado, como sucede a las morales de supererogación, lo hace a causa de la elección del individuo que libremente opta por la parte más general.⁶²

En su forma íntegra, los sentimientos morales presuponen una comprensión y una aceptación de ciertos principios y una capacidad de juzgar de acuerdo con ellos. Pero, al admitir estas cosas, la probabilidad de impresiones morales parece ser una parte de los sentimientos naturales, como la tendencia a estar contento o la posibilidad de sufrir. Las impresiones morales son un rasgo normal de la vida humana. No podríamos prescindir de ellas sin eliminar, al mismo tiempo, ciertas actitudes naturales. Una persona carente de sentido de la justicia, y que no actuaría de acuerdo con ella más que si se trata de lograr su propio interés, no sólo está libre de lazos de amistad, afecto y confianza mutua, sino que es incapaz de experimentar enojo e indignación. Dicho de otro modo, el que carece de un sentido de la justicia está exento de ciertas actitudes naturales e impresiones morales elementales y fundamentales, incluidas en la noción de humanidad.

Cuando Rawls señala que las actitudes morales son parte de nuestra humanidad, se refiere a aquellas actitudes que fundan su explicación en los sanos principios del derecho y de la justicia. La racionalidad de la concepción ética

⁶² John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 438.

subyacente es una condición necesaria para ello y, entonces, la adecuación de los sentimientos morales a nuestra naturaleza viene determinada por los principios sobre los que se alcanzaría un consenso en la situación original.

La formulación de la psicología moral rawlsiana se refiere a un marco institucional considerado como justo y reconocido públicamente como tal y, en general, afirma que la capacidad de simpatía de una persona por sus semejantes, en el marco de una sociedad bien ordenada, desembocará en el correspondiente sentido de la justicia cuando se percate de que él es el beneficiario de tales disposiciones institucionales. Con esta caracterización de la psicología de un individuo enfrentado al reconocimiento de la *racionalidad* de su plan de vida en el marco de una sociedad bien ordenada según una idea de justicia pública y estable, se completa una idea coherente de sentimiento moral donde las normas éticas ya no se experimentan simplemente como exigencias sino que se perciben como una extensión de los intereses personales y el interés colectivo.

Para asegurar la estabilidad, los hombres deben tener un sentido de la justicia o un interés por aquellos que resultarían perjudicados por su defección, aunque sería preferible que poseyeran ambos rasgos. Cuando estos sentimientos son lo bastante fuertes para superar las tentaciones de violar las normas, los esquemas justos son estables. El cumplimiento de los propios deberes y obligaciones es considerado ahora por cada persona como la respuesta correcta a las acciones de los demás. El sentido de la justicia correspondiente a la justicia como imparcialidad está fuertemente favorecido por ella dadas un par de características suyas: primero, el interés incondicional de otras personas e instituciones por nuestro bien ocupa un lugar destacado en la interpretación contractual; y, segundo, las restricciones contenidas en los principios de justicia garantizan a todos una libertad igual y nos aseguran que nuestros derechos están protegidos contra consideraciones utilitarias. El efecto de estos aspectos de la justicia como imparcialidad es realzar la acción del principio de reciprocidad. Las observaciones psicológicas sobre la estabilidad favorecida por la justicia como imparcialidad no pretenden ser razones que justifiquen la interpretación contractual: sus fundamentos más importantes ya han sido presentados y a ello

debemos la elección de los principios correspondientes. Lo que se busca mostrar, en cambio, es que la justicia como imparcialidad asegura un mínimo de estabilidad que no entre en contradicción con el aseguramiento de las libertades básicas y los juicios meditados del sentido común sobre lo moralmente correcto.

El concepto de igualdad se aplica en tres niveles: a la administración de las instituciones como sistemas públicos de normas y se identifica con la justicia como regularidad; a la estructura sustantiva de las instituciones y se especifica mediante los principios de la justicia que requieren que a todas las personas se asignen derechos básicos iguales; y a las personas morales que tienen derecho a una justicia igual y que son capaces de, por un lado, sostener una idea de bien junto con un proyecto racional de vida, y, por otro, tener un sentido de la justicia. Esta personalidad moral basta para convertir al individuo en un sujeto de derechos. Se cree que en ocasiones los derechos y las libertades fundamentales deberían variar según la capacidad natural, pero la justicia como imparcialidad lo niega: siempre que se alcance el mínimo de personalidad moral, una persona tiene derecho a todas las garantías de la justicia. Porque los requerimientos mínimos que definen a la personalidad moral se refieren a una capacidad y no a su realización, lo que no excluiría a individuos con impedimentos físicos o mentales severos. Además, el hecho de considerar como suficiente la potencialidad está de acuerdo con la naturaleza hipotética de la situación original y con la idea de que, en la medida de lo posible, la elección de los principios de la justicia no se vea interferida por arbitrariedades y contingencias. Por tanto, es razonable decir que los que puedan tomar parte en el acuerdo inicial, de no ser por circunstancias fortuitas, tienen asegurada la justicia igual.

Congruencia entre la justicia como imparcialidad y la bondad como racionalidad

El problema de la congruencia entre la justicia como imparcialidad y la bondad como racionalidad sólo se plantea en el marco de una sociedad bien ordenada y, en este sentido, habrá de resolverse en una teoría del cumplimiento. La

equivalencia requerida existe entre los principios de la justicia en los que habría acuerdo a falta de información y los principios de elección racional que no se eligen en absoluto y se aplican con pleno conocimiento. Rawls tiene la certeza de que el sentido de justicia de una persona no es un mecanismo psicológico compulsivo hábilmente instalado por los que tienen autoridad. Tampoco es el proceso de educación una mera sucesión causal cuyo propósito consista en producir los sentimientos morales adecuados. Siguiendo la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad, Rawls afirma que, al actuar partiendo de principios, las personas están actuando autónomamente, dado que se trata de principios que aceptarían en las condiciones que mejor expresasen su naturaleza como seres racionales, libres e iguales. La educación moral es, entonces, una educación para la autonomía. En la interpretación contractual hay compatibilidad entre los conceptos de autonomía y objetividad:

Tanto la autonomía como la objetividad se caracterizan de un modo coherente por referencia a la situación original. La idea de situación inicial es fundamental para la teoría en conjunto, y en función de ella se definen otros conceptos básicos. Así, actuar autónomamente es actuar sobre unos principios en los que estaríamos de acuerdo como seres racionales, libres e iguales, y que tenemos que comprender de este modo. Además, estos principios son objetivos. Son los principios que desearíamos que todos (incluidos nosotros mismos) siguiéramos, aunque sólo fuera para adoptar en común el punto de vista general adecuado. La situación original define esta perspectiva, y sus condiciones incorporan también las de la objetividad: sus estipulaciones expresan las restricciones según argumentos que nos obligan a considerar la elección de principios libres de las singularidades de las circunstancias en que nos encontramos. El velo de la ignorancia nos impide configurar nuestra visión moral de acuerdo con nuestros afectos e intereses particulares. No miramos al orden social desde nuestra mejor situación, sino que adoptamos un punto de vista que todos pueden adoptar sobre una base igual. En este sentido, miramos objetivamente nuestra sociedad y nuestro lugar en ella: compartimos con otros un punto de vista común, y no formamos nuestros juicios desde una perspectiva personal.⁶³

Una de las consecuencias de esta objetividad que elabora juicios morales desde un punto de vista compartido es la disposición al acuerdo. Realmente, en

⁶³ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., pp. 466-467.

igualdad de circunstancias, la descripción preferida de la situación inicial es la que introduce la mayor convergencia de opinión. Y aunque las diferencias éticas pueden persistir, la visión del mundo social desde la situación original permite alcanzar acuerdos esenciales. Así, desde el punto de vista de la justicia como imparcialidad no es cierto que los juicios concientes de cada persona deban de ser respetados sin más, que los individuos sean libres totalmente al formar sus convicciones morales y que, como consecuencia de lo anterior, siempre tengamos derecho a que se nos permita actuar según esta personalidad moral así forjada. No tenemos que respetar literalmente la conciencia de un individuo. Más bien, tenemos que respetarlo como persona, y lo hacemos limitando sus acciones cuando ello es necesario y sólo en la medida en que lo permiten los dos principios de la justicia como imparcialidad. La colisión de voluntades está resuelta por las restricciones que establecen estos principios.

¿Es la doctrina contractual un marco satisfactorio para comprender los valores de la comunidad y para elegir entre los ordenamientos sociales que han de realizarlos? El contractualismo no entiende la sociabilidad de los seres humanos de un modo trivial y ahí está la idea de sociedad bien ordenada a la base del planteamiento rawlsiano para demostrarlo. No se trata de ponderar simplemente que la sociedad sea necesaria para la vida humana por la existencia de objetivos comunes que impulsan al trabajo conjunto en un mismo sentido. La naturaleza social de la humanidad se manifiesta claramente en el contraste con la concepción de la sociedad privada: a través de la unión fundada en las necesidades y posibilidades de sus miembros es como cada persona puede participar en la suma total de los valores realizados por los otros.

Los principios de la justicia como imparcialidad se relacionan con la sociabilidad humana en el sentido de que ellos expresan una idea de cooperación que está en la base de lo que significa una sociedad bien ordenada y que no es otra cosa que una unión social.⁶⁴ En una sociedad bien ordenada convergen dos

⁶⁴ La filosofía del *Liberalismo político* pondrá cada vez más énfasis en esta idea de comunidad sin centro comprensivo y focalizada en los principios de una concepción de la justicia netamente política. Hannah Arendt, lectora fiel al espíritu kantiano aunque no a su letra, tanto como el mismo Rawls, extrae de la teoría del juicio un sentido similar de pertenencia no complaciente a la

líneas de valoración moral: por un lado, se da un positivo funcionamiento de instituciones justas como el fin último compartido de todos sus miembros, y, por otro, estas formas institucionales son apreciadas como buenas en sí mismas.

En un principio, se razonó acerca de la justicia como imparcialidad de tal manera que se omitieran las problemáticas suscitadas por la envidia y otras psicologías especiales. Rawls no soslayará más estas cuestiones y se centrará en analizar si los principios de la justicia como imparcialidad, y en especial el principio de la diferencia con una justa igualdad de oportunidades, engendrará en la práctica una envidia general excesivamente destructiva. El problema de la envidia es, en general, el que plantearía cualquier psicología especial que se apartara de la caracterización filosófica rawlsiana. El sentimiento de envidia que Rawls tiene en mente es una forma de rencor que tiende a perjudicar tanto a su objeto como a su sujeto y no es del tipo benevolente que anhela el objeto para quien siente el malestar sin desear perjuicio para su actual poseedor. La envidia no constituye un sentimiento moral dado que no es necesario evocar ningún principio moral para su explicación. La envidia puede ir asociada al rencor, que si es un auténtico sentimiento moral, ya que, por ejemplo, si experimentamos éste último por el hecho de tener menos que otros, seguramente consideramos que su mejor situación es el resultado de instituciones injustas o de un comportamiento personal indigno. Los que expresan resentimiento generalmente están preparados para demostrar por qué ciertas instituciones son injustas o cómo les han perjudicado los otros.

Rawls supone que la principal raíz psicológica de la propensión a envidiar es una falta de confianza en nuestro propio valor y, por el contrario, quien está seguro del valor de su propio proyecto de vida *racional* y de su capacidad de realizarlo no se entrega al rencor ni está inconforme con su buena fortuna. En este

comunidad: "We were talking about the political implications of critical thinking and the notion that critical thinking implies communicability. Now communicability obviously implies a community of men who can be addressed and who are listening and can be listened to. To the question, Why are there men rather than Man? Kant would have answered: In order that they may talk to one another. For men in the plural, and hence for mankind –for the species, as it were, that we belong to- 'it is natural vocation... to communicate and speak's one's mind'. [...] Kant is aware that he disagrees with most thinkers in asserting that thinking, though a solitary business, depends on others to be possible at all" (*Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 40).

sentido, la doctrina contractual y su sentido de justicia compartido estarían no sólo desalentando este tipo de expresiones psicológicas, sino que constantemente se hallarían en camino de reformar las instituciones que pudieran provocar las circunstancias de injusticia que devaluaran la imagen que cada quien tiene de sí mismo. La justicia como imparcialidad sostiene la autoestima de los ciudadanos: en el foro público, cada persona es tratada con un respeto emanado de su autonomía moral potencial y todos tendrían los mismos derechos y protección para su proyecto de vida *racional* no discordante con las restricciones impuestas por los principios de la justicia. A la luz de esta explicitación del sentido individual de una sociedad bien ordenada según los principios de la justicia como imparcialidad, Rawls concluye que no es probable que se despierte una envidia general hasta un grado perturbador.

Una vez examinada la significación de la primacía de la libertad y cómo se halla incorporada en las diversas reglas de prioridad, es posible ya analizar los fundamentos principales de esta prioridad. Una sociedad bien ordenada quedó definida como una asociación regulada con eficiencia por una concepción pública de la justicia; en ella, los participantes se conciben a sí mismos como personas libres con posibilidad de alterar y revisar sus objetivos y finales y dar prioridad a este respecto, a la conservación de su libertad. Hay entonces en la argumentación rawlsiana un vínculo indisoluble entre racionalidad, libertad y dignidad humana: porque nunca estamos ciertos de cuanto variaremos en el futuro nuestra idea de lo conveniente para nosotros mismos, pero entendemos esas posibilidades como derivada de nuestra conciencia moral y su poder evaluador permanente; a lo que si no estamos dispuestos a renunciar es a nuestra dignidad moral, y esta necesita de un amplio margen de libertad para ejercerse. La estructura básica de la sociedad va dirigida, desde esta perspectiva, a asegurar la libre vida interna de las diversas comunidades de intereses en que personas y grupos tratan de alcanzar los fines a que son inducidos por su autonomía moral. En este sentido, en una sociedad bien ordenada, el respeto propio está asegurado por la pública afirmación de la condición de igual ciudadanía para todos.

Ante todo, la felicidad tiene dos aspectos: uno es la ejecución afortunada de un proyecto racional que una persona se esfuerza por realizar, y el otro es el estado de ánimo, su confianza sostenida en buenas razones acerca de que su éxito continuará. Esta definición rawlsiana trata de ser objetiva al señalar que los proyectos *racionales* deben ajustarse a las condiciones de nuestra vida y postular que nuestra confianza debe fundarse en juicios correctos y no verdaderos. La felicidad, circunscrita a la *racionalidad* de los proyectos de vida, tiene como características, por un lado, el estar autocontenida, es decir, que se elige solamente por sí misma como se elige sin otra referencia el proyecto de vida individual; y, por otro, el ser autosuficiente, dado que cuando un proyecto racional se realiza con seguridad, resulta una vida plenamente digna de elección que no necesita nada más. Pero esto no significa que, al desarrollar un proyecto racional, se esté persiguiendo la felicidad o, por lo menos, no en el sentido en que esto se entiende normalmente. En primer término, la felicidad no es un proyecto entre otros a los que aspiramos, sino que es la realización del proyecto mismo en su conjunto. Hay muchos puntos de atención en la formulación de un plan racional de vida y son diversas las formas en que caracterizamos las cosas que deseamos por sí mismas. Pero la felicidad misma no puede ser empleada como fin dominante para decidir la elección cuando los diversos fines de una persona entran en conflicto. La felicidad es un estado que se alcanza mediante el proyecto racional de vida trazado anteriormente y no un punto de llegada en diversos momentos del mismo según se tomen ciertas decisiones y se privilegien ciertos objetivos internos y subordinados.

Tradicionalmente, el hedonismo se ha vinculado con el tema de la felicidad —aunque se trate de uno tendiente a la *ataraxia* como el de Epicuro— y se ha interpretado ya sea como la afirmación de que el único bien intrínseco es una emoción placentera, o bien como la tesis psicológica de que los único por lo que los individuos se esfuerzan es el placer. Rawls va a esbozar una tercera vía interpretativa para el hedonismo: el intento por realizar la concepción de la deliberación propia de un solo fin dominante. Para evitar el círculo vicioso de las fundamentaciones racionales de unos y la inhumanidad de morales

supererogatorias, el hedonista se vuelve hacia adentro y encuentra el fin último en alguna cualidad definida de sensación o emoción. El hedonista sostiene, entonces, que un agente racional sabe exactamente cómo debe proceder para determinar su bien: comprobando cuál de los proyectos que se le ofrecen promete el saldo máximo neto de placer sobre dolor. Pero todavía queda por encontrar algún criterio para tasar las emociones placenteras o displacenteras en los distintos individuos; sin duda, la preferencia de un cierto atributo de la emoción o de la sensación sobre todos los demás es tan desequilibrado e inhumano como el deseo excesivo de elevar el propio beneficio a costa de los demás. Con el hedonismo, entonces, el problema de una pluralidad de fines surge de nuevo, por todas partes, en el orden de las emociones subjetivas:

La debilidad del hedonismo refleja la imposibilidad de definir un fin concreto adecuado para ser maximizado. Y esto sugiere que la estructura de las teorías teleológicas es radicalmente equívoca: ya desde el principio, relacionan erróneamente lo justo y lo bueno. No intentaremos dar forma a nuestra vida atendiendo primero al bien, independientemente definido. No es nuestro propósito el de revelar principalmente nuestra naturaleza, sino más bien los principios que admitiríamos que gobernasen las condiciones básicas en que han de formarse estos propósitos y la manera en que deben perseguirse. *Porque el yo es anterior a los fines que por él se afirman; incluso un fin dominante tiene que ser elegido entre muchas posibilidades. No hay modo de sobrepasar la racionalidad deliberativa.* Invertiríamos, pues, la relación entre lo justo y lo bueno propuesta por las doctrinas teleológicas y consideraríamos lo justo como prioritario. La teoría moral se desarrolla, entonces, actuando en sentido contrario.⁶⁵

La reflexión acerca de la posibilidad de establecer un fin dominante para ponderar el abanico de proyectos racionales de vida que tenemos ante nosotros, concluye, para Rawls, en que no hay ningún objetivo con referencia al cual puedan hacerse razonablemente todas nuestras elecciones. Y si no existe un fin único que determine la adecuada pauta de objetivos, ¿cómo ha de identificarse realmente un proyecto racional? La respuesta ya se conoce: un proyecto racional es el que se elegiría con racionalidad deliberativa. El rasgo distintivo de una concepción de fin dominante es la forma en que se supone realiza la unidad del yo.

⁶⁵ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p 506 (el énfasis es mío).

Es preciso recordar que una persona moral es un sujeto con fines que ha elegido y su preferencia fundamental se inclina a favor de las condiciones que le permitan construir un modo de vida que exprese su naturaleza de ente racional, libre e igual. La unidad de esta persona moral se manifiesta en la coherencia de su proyecto y se basa en la unidad en el deseo de orden superior que ha de seguirse en forma congruente con su sentido de la justicia. En la posición original, las partes consideran la personalidad moral, y no la capacidad de experimentar placer o dolor, como aspecto fundamental del yo. El interés de las partes por la libertad y los medios de hacer un correcto uso de ellas es la expresión de su visión de sí mismos como personas primordialmente morales y con un derecho igual a elegir un modo de vida. No se trata de privilegiar una unidad psicológica del yo, sino de que en una sociedad bien ordenada sea claro que dicha unidad es la misma para todos, dado que la concepción que cada uno tiene del bien como dado por su proyecto *racional* es un subproyecto del proyecto general, más amplio, que regula la comunidad como una unión social de uniones sociales.

Los conceptos de justicia y de bondad se enlazan con distintos principios y la cuestión de la congruencia consiste en determinar si estas dos familias de criterios se corresponde. Porque cada concepto, con sus principios asociados, define un punto de vista desde el que pueden ser evaluadas las instituciones. Si estos dos puntos de vista son congruentes, es probable que constituyan un factor decisivo para la determinación de la estabilidad. Los principios de justicia son públicos y caracterizan las convicciones morales comúnmente reconocidas y compartidas por los miembros de una sociedad bien ordenada. No nos preocupa que alguien cuestione los principios de la justicia como imparcialidad, porque hipotéticamente se concede que tales principios constituyen la mejor elección desde el punto de vista de la situación original. En una sociedad bien ordenada, el hecho de que una persona sea buena y tenga un efectivo sentido de la justicia es un bien para esa persona. Una sociedad bien ordenada satisface los principios de la justicia que son colectivamente racionales desde la perspectiva de la situación original y, desde el punto de vista del individuo, el deseo de afirmar la concepción

pública de la justicia como reguladora del proyecto de vida propio está de acuerdo con los principios de elección racional.

Por lo general, las teorías éticas se justifican o bien intentando encontrar principios evidentes de los que pueda derivarse un cuerpo suficiente de normas y preceptos para explicar nuestros juicios, o bien introduciendo definiciones de conceptos morales en términos de conceptos probablemente no morales, y demostrar después, mediante los procedimientos acepados de sentido común y científicos, que son verdaderas las declaraciones así equiparadas con los juicios morales defendidos. Dice Rawls que:

[...] no he adoptado ninguna de estas concepciones de la justificación. Porque, si bien algunos principios morales pueden parecer naturales e incluso evidentes, hay grandes obstáculos para sostener que son necesariamente verdaderos, o para explicar lo que se entiende por esto. En realidad he afirmado que estos principios son contingentes, en el sentido de que son elegidos en la posición original a la luz de los hechos generales. [...] Por otra parte, el método del llamado naturalismo debe distinguir, primero, los conceptos morales de los no morales, y luego, obtener la aceptación para las definiciones propuestas. Para lograr la justificación se presupone una teoría clara de la significación, y parece que ésta no existe. Y, en todo caso, las definiciones se convierten en la parte principal de la doctrina ética, por lo que necesitan, a su vez, ser justificadas. [...] Por tanto, mejor será, en mi opinión, considerar una teoría moral exactamente igual que cualquiera otra teoría, teniendo en cuenta sus aspectos socráticos. [...] Yo no digo que la concepción de la situación original carezca de, en sí misma, de fuerza moral, o que la familia de conceptos en que se apoya sea éticamente neutral. Lo que hago es, simplemente, dejar a un lado esta cuestión. No he continuado luego como si los primeros principios, ni las condiciones, ni tampoco las definiciones, tuvieran rasgos especiales que les permitiesen un lugar determinado en la justificación de una doctrina moral. Hay elementos fundamentales y recursos teóricos, pero la justificación descansa en la concepción total y en la forma en que ésta se ajusta y organiza nuestros juicios en un equilibrio reflexivo.⁶⁶

La teoría de la justicia como imparcialidad, en resumen, consta de tres partes que pretenden integrar un conjunto unificado y apoyarse mutuamente. La primera parte presenta lo esencial de la estructura teórica y los principios de la justicia se definen sobre la base de estipulaciones razonables relativas a la

⁶⁶ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., pp. 522-523.

elección de ciertas concepciones. En la segunda parte, se examinan los tipos de instituciones que la justicia prescribe y la clase de deberes y obligaciones que impone a los individuos. Por último se plantea el problema de si la justicia como imparcialidad es una concepción moral plausible y estable. Rawls reconoce que su argumentación a favor de los principios de la justicia como imparcialidad tropiezan con dos objeciones aparentes. Primero, puede decirse que apela al simple hecho del acuerdo; a lo que Rawls responde que no se trata de evocar en la posición original las características de un *modus vivendi* producto del agotamiento de fuerzas de los participantes, del interés personal o la imposibilidad de compartir un sentido de la justicia. La posición original presupone el acuerdo, efectivamente, pero uno logrado por el enfrentamiento de puntos de vista diversos (entre varios individuos o al interior de uno solo) que se intentan convencer unos a otros del carácter razonable de los principios en que cada quien funda sus pretensiones de justicia. Desde un punto de vista ideal, cuando justificamos ante alguien más una concepción de la justicia lo que hacemos es ofrecer pruebas para apoyar sus principios, a partir de premisas que ambos aceptaríamos. Una simple prueba no es una justificación del acuerdo y sólo alcanza el rango de razonable cuando se reconocen puntos de partida comunes que generan conclusiones amplias y convincentes. La naturaleza de la justificación de la justicia como imparcialidad es el acuerdo y así está legitimado por la filosofía moral.

La segunda objeción al razonamiento rawlsiano podría consistir en presentarlo como dependiente de un índice particular de concepciones de la justicia entre las que tienen que elegir los individuos en la concepción original y no sólo supone un acuerdo entre las personas acerca de sus propios juicios, sino también respecto de lo que consideran como condiciones razonables que deberán imponerse en la elección de los principios de la justicia. Rawls responde en un doble movimiento. Por un lado, afirma que la lista presentada a las partes en la posición original no está hecha para favorecer a la justicia como imparcialidad, ya que incluye las teorías morales que han ganado un consenso histórico en lo relativo a su plausibilidad, razonabilidad y posibilidad de vinculación con la realidad. Pero no se trata de una lista finalizada, porque con el tiempo,

seguramente, se elaborarán nuevas opciones morales y la teoría rawlsiana de la justicia tendrá cada vez una base más amplia de justificación; aún así, nunca dejará de ser tentativa, perfectible, abierta a la crítica según las directrices de la razón pública y, en una palabra, nunca perderá su calidad de ser *sólo una* teoría de la justicia más dentro de un espectro moral tan amplio como las respuestas que se han ensayado históricamente frente a la pregunta sobre la naturaleza y excelencia de la vida en comunidad. Y, sobre los criterios de deliberación aplicados en la posición original, Rawls dice que la publicidad permite que todos puedan justificar su conducta ante los demás sin perjuicio para los demás y, más aún, favoreciendo el sentido común de lo justo. Rawls reconoce que la sociedad no está dividida respecto al mutuo reconocimiento de sus primeros principios y, así debe de ser, si se busca favorecer tal sentido de la justicia compartido.

Lo que hace Rawls con el planteamiento de las condiciones en que serían elegidos los principios de la justicia como imparcialidad es, en última instancia, combinar en una sola concepción la totalidad de condiciones que, tras una cuidadosa reflexión, estaríamos dispuestos a reconocer como razonables en nuestra conducta con los demás. La ponderación de estos hechos generales en el marco de la filosofía contractual nos provee, por decirlo de algún modo, del punto de vista apropiado para juzgar en materia de política:

Así, observar nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de esta situación es observarlo *sub specie aeternitatis*: es contemplar la situación humana no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales. La perspectiva de la eternidad no es una perspectiva desde un cierto lugar más allá del mundo, ni el punto de vista de un ser trascendente; más bien, es una cierta forma de pensamiento y de sentimiento que las personas racionales pueden adoptar en el mundo. Y, al hacerlo así, pueden, cualquiera que sea su generación, integrar en un solo esquema todas las perspectivas individuales, y alcanzar en conjunto unos principios reguladores que pueden ser confirmados por todos, al vivir de acuerdo con ellos, cada uno desde su propio punto de vista. La pureza de corazón, si existiera, consistiría en ver claramente y en actuar con indulgencia y dominio propio de esta posición.⁶⁷

⁶⁷ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 530.

V.

LA RAZONABILIDAD COMO CONSTITUCIÓN DE UNA NOCIÓN INTERSUBJETIVA
DE LA MORALIDAD PÚBLICA

¿Quién no vacilaría antes de entrar en este mundo? ¿Quien no aplazaría todo lo posible este cuento de hadas? Así seguimos soñando. Así inventamos nuestras vidas. Nos adjudicamos una madre santa, hacemos un héroe de nuestro padre; y el hermano mayor o la hermana mayor de alguien se convierten también en... nuestros héroes. Inventamos lo que deseamos y lo que tememos. Siempre hay un hermano estupendo a quien hemos perdido... y una hermana menor perdida también. Y seguimos soñando: el mejor hotel, la familia perfecta, la vida mundana. Y nuestros sueños se nos escapan casi tan vívidos como los hemos imaginado. En el Hotel New Hampshire estábamos atornillados de por vida.... ¿Pero qué es un poco de aire en las cañerías o un mucho de mierda en el pelo si guardas buenos recuerdos?

John Irving, *El Hotel New Hampshire*

Para encontrar un eje que me permita alinear todos los elementos de cultura política democrática articulados en el ámbito de publicidad que establece Rawls a partir de la idea de lo *razonable*, asumo la afirmación en el sentido de que él “está tratando de introducir un principio de intersubjetividad a la base del razonamiento político para evitar el riesgo de caer en una visión meramente individualista o egoísta de la justificación de su concepción política de la justicia”.⁶⁸ Así, Rawls estaría introduciendo con la idea de la razonabilidad una *ampliación* al punto de vista de los individuos sujetos a los principios de la elección racional en orden a la coordinación de los proyectos de vida buena con los principios que constituirían el contenido de una concepción propiamente política de la justicia; pero también estaría definiendo la *limitación* del mismo punto de vista en el sentido del reconocimiento de que el objeto de tal acuerdo está dado específicamente por la

⁶⁸ Jesús Rodríguez Zepeda “De la *racionalidad* a la *razonabilidad*: La reforma de la filosofía moral en John Rawls”, *op. cit.*, p. 168.

idea de encontrar el mejor esquema de cooperación para la estructura básica de la sociedad. Es decir, Rawls habría configurado una noción intersubjetiva de la moralidad pública a partir de la constitución de la ciudadanía —el punto de vista amplio— en base a la racionalidad de los individuos considerados como, por así decirlo, portadores de planes de vida cerrados a su propio interés y de la especificación del tipo de acuerdo, político antes que moral —el punto de vista limitado—, que se busca para conciliar a esos ciudadanos que en el libre ejercicio de su razón han arribado a horizontes de sentido diametralmente opuestos. Lo razonable es el espacio óptimo para el surgimiento de los acuerdos consensuales —alejados del simple agotamiento de fuerzas tras el debate o la negociación en términos no públicos— que posibilitarían una fundamentación no egoísta de los principios públicos de la justicia. Aún más, Rawls establece el trasfondo de una cultura política democrática para especificar, sin recurrir todavía a la definición precisa, el contraste entre los puntos de vista razonables y racionales de sus ciudadanos; y, de esta manera, los asertos acerca de la libertad y la igualdad se abstraen del plano de la definición metafísica que los engazaría en doctrinas comprensivas particulares y se articulan como valores de posesión común y definitorios de un espacio lo suficientemente amplio —el de lo político— como para permitir el acceso a todos los ciudadanos.⁶⁹

Cada agente *racional* —como parte de asociaciones cada vez más amplias e incluidas en la sociedad no como la suma de todas ellas, sino más bien como un esquema de cooperación entre ciudadanos considerados en pie de igualdad y abstraídos de las doctrinas comprensivas que profesan y los adhieren a grupos de individuos afines— tiene una manera de formular sus planes de vida, de ordenar prioridades y de tomar decisiones. La manera en que el individuo hace todo esto es su *razón*. En paralelo, la sociedad tiene un objetivo definido que es el mantenimiento de la administración regular de justicia y de la cooperación entre individuos divididos por las creencias de largo aliento. Para lograr esto, también se apoya en *razones*. No todas las razones pueden ser aptas para sustentar el punto

⁶⁹ Cfr. Jesús Rodríguez Zepeda, “El concepto de cultura política en *El liberalismo político* de John Rawls”, en Fernando Quesada (ed.), *La filosofía política en perspectiva*, Barcelona, Anthropos, 1998, pp.206-225.

de vista político sobre la convivencia humana; hay razones particulares —no públicas— que no logran incluir a todos los individuos en pie de igualdad.

La razón pública es característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de aquellos que comparten la calidad de ciudadanía en pie de igualdad. El sujeto de su razón es el bien público: lo que requiere la concepción de la justicia de la estructura básica de la sociedad, de las instituciones, y de los propósitos y finalidades a los que deben servir. Por tanto, la razón pública es pública de tres maneras: como la razón de los ciudadanos como tales, es la razón de lo público; su sujeto es el bien público y sus asuntos son los de la justicia fundamental, y su naturaleza y contenidos son públicos, dados por los principios e ideales que expresa la concepción de la sociedad acerca de la justicia política, y conducidos a la vista de todos sobre esta base.⁷⁰

En principio, la razón pública es la que ejercen los ciudadanos en pie de igualdad para apoyar sus ideas en torno a los elementos constitucionales básicos y las cuestiones de justicia básica, y no para todos los asuntos del amplio dominio de lo político. Por que si no se acatan los límites impuestos por la razón pública en torno a las materias más fundamentales del dominio de lo político, parecería imposible empeñarse en demostrar su validez. Y, aunque es muy conveniente dirimir las cuestiones políticas invocando los valores de la razón pública, quizás no sea posible hacerlo en todos los casos. Los límites de la razón pública también se aplican a la manera en que los ciudadanos han de votar en las elecciones cuando están en juego los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica; de otra manera, dice Rawls, se corre el riesgo de que el discurso público sea hipócrita, ya que cabría la posibilidad de que los ciudadanos hablarán en público de una manera que no sería la que votarían en secreto.

La razón pública tiene un dominio político amplio aunque no exhaustivo. Porque existen decisiones que requieren respaldarse por el consenso de los ciudadanos —las fundamentales— y otras que bien pueden dejarse al criterio de los funcionarios indicados y especializados. Rawls distingue entre cómo se aplica el ideal de la razón pública a los ciudadanos y cómo a los diversos funcionarios de la administración pública:

⁷⁰ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 204.

Se aplica en los foros oficiales y, por tanto, a los legisladores, cuando hablan en el recinto del Parlamento, y al Ejecutivo en sus actos y pronunciamientos públicos. Se aplica también, de manera especial, al Poder Judicial y, sobre todo, a la Suprema Corte, en una democracia constitucional donde existe la revisión judicial en todas las instancias. Esto es así porque los jueces deben explicar y justificar sus decisiones basados en su conocimiento y comprensión de la Constitución y en los estatutos y casos precedentes. Como los actos de los poderes Legislativo y Ejecutivo no necesitan justificarse de esta manera, el papel especial de la Suprema Corte constituye el más claro ejemplo de la razón pública aplicada.⁷¹

La razón pública es un punto de vista limitado acerca de lo político y, en especial, incide sobre aquellas de sus zonas que implican el consenso de los ciudadanos. Entonces, ¿cómo puede ser razonable que, cuando están en juego las cuestiones básicas de lo político, los ciudadanos recurran sólo a la concepción pública de la justicia y no a toda la verdad según la ven? La verdad, por mucho, trasciende a la idea de razón pública. La razón pública —así lo sostiene Rawls a lo largo de todo el *Liberalismo político*— debe ser moneda corriente en el debate entre los ciudadanos enfrentados respecto de las cuestiones de justicia elemental. El ejercicio del poder político es legítimo sólo cuando se ejerce en concordancia con una Constitución cuyos principios básicos todos los ciudadanos pueden suscribir. En este sentido, el principio liberal de legitimidad impone a los ciudadanos el deber moral de poder explicarse unos a otros cómo los principios políticos que preconizan pueden emplearse para resolver adecuadamente esos enfrentamientos políticos a propósito de la estructura básica de la sociedad. Este deber también implica la disposición a escuchar a los demás y a no predisponerse en términos de parcialidad a la hora de acudir al foro público. La democracia, así, es el trasfondo de la idea de razón pública; en un régimen de este tipo los ciudadanos se mantienen en una relación de igualdad entre sí y respecto de la ley y poseen una participación igual en el poder político coercitivo.

La política democrática demanda de nosotros que, en tanto ciudadanos primero racionales y después razonables, seamos capaces de explicarnos unos a

⁷¹ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 207.

otros, en el entendido de que todos profesamos doctrinas comprensivas no coincidentes, los fundamentos de los actos políticos que cada quien espere que los demás puedan razonablemente apoyar. Así, para Rawls, comprender cómo debemos conducirnos como ciudadanos democráticos incluye la comprensión plena de un ideal de razón pública. La unión del deber de civilidad con los amplios valores de lo político redunda en el ideal de ciudadanos que se gobiernan a sí mismos de formas en que cada cual espera que los demás razonablemente los apoyarán. Los ciudadanos suscriben el ideal de la razón pública no como resultado de un compromiso político —como sería el caso de un *modus vivendi*— sino desde el interior de sus propias doctrinas razonables.

El ejercicio de la razón pública por el poder judicial es un caso típico de la misma. En un caso de derecho penal, por ejemplo, las reglas de la evidencia limitan el testimonio que puede presentarse en orden a que el acusado sea juzgado en un proceso imparcial. Se excluyen las pruebas que no corresponden a evidencia empírica incontrovertible —aunque los magistrado no deben perder de vista la existencia de las cargas del juicio—, los testimonios cuya veracidad esté en duda dada la existencia de una relación personal con el acusado y también las pruebas que se han aportado por medio de registros ilegales o actos contrarios a la ley. Estos ejemplos son casos en que se reconoce *un deber que no se decide cumplir a la luz de toda la verdad* y en que, a su vez, se hace evidente que la razón pública, como parte de una política democrática, está implícita en una concepción política de la justicia que se propone tomar distancia de los puntos de vista comprensivos.

La naturaleza de la razón pública, sugiere Rawls, se aprecia con mayor claridad si se considera la diferencia entre ella y las diversas razones no públicas. Los individuos pueden pertenecer a diversas asociaciones y hacer valer en ellas razones especiales para justificar su acción; sin embargo, este tipo de razón no deja de ser limitado, comprensivo y, por tanto, no pública. Esta manera de razonar es pública respecto de los integrantes de tal asociación pero no de la sociedad política en general. Ahora bien, todas las maneras de razonar, individuales o societales, reconocen elementos comunes como el concepto de juicio, los

principios de inferencia y las reglas de evidencia. La capacidad de manejar adecuadamente estos elementos forma parte de la razón humana común. Sin embargo, diferentes procedimientos y métodos de la razón son apropiados para diversas concepciones de sí mismos que tienen los individuos, dadas las diferentes condiciones en que llevan a cabo su razonar. De la misma manera, hay puntos de la razón que se pueden aceptar libremente y otros no, es decir, que el alcance de las razones no es la misma en todos los casos.

En una sociedad democrática, los poderes y razones no públicos, como los emanados de la iglesia en tanto institución fundada en un punto de vista comprensivo, se aceptan libremente y no hay espacio para su ejercicio en las instituciones emanadas de una concepción política de la justicia. Es así porque las sociedades democráticas tienen en alta estima las libertades de conciencia, de pensamiento y la capacidad de todos para formarse una concepción de lo valioso. En contraste con ello, la autoridad y razones públicas no pueden evadirse, a menos que se pierda la condición de ciudadanía en un territorio particular; la razón de ello es que nunca nos desprendemos de nuestros poderes morales y nuestra personalidad política. La autoridad del gobierno no puede aceptarse libremente en el sentido de los vínculos de la sociedad y de la cultura. Sin embargo, Rawls piensa que la aceptación de una autoridad política no implica el ahogo de nuestra individualidad. La legitimidad de tal autoridad implica que ésta se maneje según principios de justicia que todos aceptaríamos como ciudadanos en pie de igualdad y, por tanto, en la vida institucional es un espacio lo suficientemente amplio para que cada quien viva como quiera siempre y cuando no contravenga las disposiciones legales. Además, Rawls cree que es posible que en el transcurso de una vida en el marco de instituciones democráticas lleguemos a aceptar libremente, y como resultado de un pensamiento reflexivo y cuidadoso, los ideales que especifican nuestros derechos y libertades básicas.

Una concepción política de la justicia no consta sólo de los principios sustantivos y jerarquizados para aplicarse a la estructura básica de la sociedad. Tiene que crearse un marco de razonamientos que permita su implantación en la vida institucional. El contenido de la razón pública se especifica por los elementos

imbricados en una concepción política de la justicia que, Rawls da por sentado, es liberal en el más amplio sentido de la palabra —y es así para eludir la caracterización del liberalismo como un punto de vista comprensivo más—; esto significa que especifica derechos, libertades y oportunidades básicos, les asigna prioridad en la vida institucional y los sitúa fuera del espacio de la negociación política. Entonces, una concepción política liberal debe incluir, además de sus principios de justicia, directivas de indagación que especifiquen maneras de razonar y criterios para decidir qué clase de información es pertinente en materia política. Sin esas guías para la reflexión, no queda especificado el ámbito de validez de los principios de la justicia —que no valen para todos los ámbitos de la cultura humana— y, por tanto, no podrán aplicarse.

Una concepción política de la justicia, por tanto, incluye, por un lado, los principios sustantivos que la forman y, por otro, las directivas de indagación a la luz de las cuales los ciudadanos tendrán que decidir si se aplican adecuadamente esos principios sustantivos. De ahí que Rawls afirme que los *valores políticos liberales* también se desdoblen en dos clases: primero, los de la *justicia política* y que forman parte de los principios de justicia para la estructura básica y, segundo, los valores de la *razón pública* y que forman parte de las directrices para la indagación pública y que la convierten en libre y pública. Los valores de la razón pública se refieren a los elementos esenciales constitucionales y de justicia básica, dado que estos tienen que ser justificables para todos los ciudadanos de acuerdo con el principio de legitimidad política. El conocimiento y las maneras de razonar que fundamentan la adhesión de los ciudadanos a los principios de justicia deben sustentarse en las verdades llanas de aceptación general y disponibles para todos los individuos.

De no especificar la concepción política de la justicia directrices de razonamiento que realicen el ideal de la razón pública, no sería posible lograr para ella una base pública de justificación. Rawls afirma que las directrices de la razón pública se manifiestan, sobre todo, en límites a los puntos de vista que los ciudadanos tienen acerca de los elementos de justicia básica y, por tanto, están

presentes desde la instancia de legitimidad del poder político que significa la posición original, porque en ella,

[...] al adoptar principios de justicia para la estructura básica, también deben adoptar directrices y criterios de razón pública para aplicar esas normas. El argumento para esas directrices, y para el principio de legitimidad, es el mismo y tiene la misma fuerza que el argumento para los principios de la justicia mismo. Al asegurar los intereses de las personas a las que representan, las partes insisten en que la aplicación de los principios sustantivos se guíe por el juicio y la inferencia, por las razones y las pruebas que las personas a las que representan puedan suscribir. Si las partes no insistieran en esto, no actuarían responsablemente en calidad de comitentes. De esta manera contamos con el principio de legitimidad.⁷²

Efectivamente, el ideal de razón pública, como parte esencial de una concepción política de la justicia, está presente en la justicia como imparcialidad, pero no es exclusivo de la sustantividad de los principios que la definen. Aceptar la idea de razón pública y sus principios de legitimidad no significa, entonces, aceptar determinada concepción de la justicia hasta los últimos detalles de los principios que definen su contenido. Al margen de la aceptación de los principios de igual libertad y de diferencia, los ciudadanos pueden aceptar el deber de civilidad de la política democrática que impone la idea de razón pública y diferir en cuanto a qué principios de la justicia constituyen el fundamento más razonable para la justificación pública.

La justicia como imparcialidad no es sino ejemplo de una concepción política liberal y su contenido no es el definitivo. Rawls afirma que es inevitable que los ciudadanos tengan diferentes puntos de vista en cuanto a la concepción política más apropiada y, a menudo, es deseable esto, dado que así se asegura que existan en la cultura política pública diversas ideas fundamentales que pueden desarrollarse de distintas maneras. Un debate ordenado por el ideal de la razón pública, y sostenido entre puntos de vista divergentes sobre lo político, asegura una vida institucional más proteica y en la cual puedan reconocerse con más amplitud los ciudadanos.

⁷² John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 215.

Los elementos constitucionales esenciales a que se aplica el ideal de razón pública, y en torno a los cuales existe la mayor urgencia para que los ciudadanos lleguen a un acuerdo práctico, son de dos clases: primero, los principios fundamentales que especifican la estructura general de gobierno y el proceso político —los poderes políticos Legislativo, Ejecutivo y Judicial— y, segundo, los derechos y libertades básicas de la ciudadanía en pie de igualdad y que la mayoría legislativa ha de respetar. Se podría replicar que también deberían incluirse entre las tareas urgentes de la razón pública las relacionadas con la satisfacción de las necesidades materiales de los ciudadanos, dado que en ausencia de estas es casi imposible el ejercicio de las libertades y derechos básicos. Rawls responde remarcando la prioridad de la libertad no como principio ideológico a preservar a toda costas por una doctrina liberal que no deja de ser comprensiva en el fondo, sino como condición necesaria para la reforma, de acuerdo con una idea de justicia que sea suficientemente incluyente, de la vida institucional corrompida o, simplemente, no exhaustivamente resuelta. Las injusticias existen de hecho y es por eso que nos afanamos en encontrar una teoría normativa que nos permita encontrar la alternativa de justicia más viable para una sociedad y en plantearla en términos de una concepción política de la justicia que acorte la distancia con la realidad social. Pero es de esperar un mayor acuerdo en torno a los principios para los derechos y libertades básicas que acerca de sí, efectivamente, se han realizado los principios de la justicia social y económica. Además, la injusticia sólo es corregible desde una instancia netamente política que plantee a los individuos en pie de igualdad y que no es otra que la ciudadanía. El consenso en torno a la importancia de la libertad de desplazamiento y la libre elección de ocupación, por ejemplo, para todo individuo en tanto ciudadano racional y razonable, es condición de un incremento del nivel material de vida del mismo.

Rawls ha señalado, desde el principio de su explicación de la razón pública, que esta halla su expresión adecuada en la Suprema Corte. No es que ambas instancias sean sinónimas, sino que aproximadamente se traslapan en uno de sus rasgos definitorios: la razón pública es muy apropiada para ser la razón de la cima

del Poder Judicial, dado que ahí se halla la interpretación más alta de la ley pero no la definitiva —los principios de la justicia siempre son susceptibles de revisión—. Esta imbricación de la razón pública y la Suprema Corte la aclara Rawls trayendo a la discusión cinco principios del constitucionalismo. Primero, el constitucionalismo, retrotrayéndose a Locke,⁷³ distingue entre el poder constituyente del pueblo para establecer un nuevo régimen y el poder ordinario de los funcionarios del gobierno y del electorado ejercido en la política cotidiana. Segundo, el constitucionalismo distingue entre la ley ordinaria —que posee la autoridad del poder ordinario del Congreso y de los electores en su conjunto— y la ley más alta —expresión del poder constituyente del pueblo para establecer un nuevo régimen y de la más alta voluntad colectiva—, que es guía de aquélla. Tercero, una Constitución democrática es la expresión del ideal político de un pueblo para gobernarse a sí mismo de cierta manera y la razón pública tiene como objetivo articular este ideal con una base de apoyo amplia y claramente explicable al ciudadano común. Cuarto, mediante una Constitución democráticamente ratificada, la ciudadanía fija los elementos constitucionales esenciales —como los derechos y libertades básicos— que les garanticen su condición de individuos libres y autónomos. Por último, el poder supremo no puede dejarse en manos de la Legislatura ni en las de la Suprema Corte, sino que se ejerce por las tres ramas de gobierno en una relación debidamente especificada de la una con la otra. Así, Rawls destaca que la democracia constitucional es dualista, es decir, que distingue entre el poder constituyente y el poder ordinario —entre la ley más alta y la legislación ordinaria— y rechaza la supremacía parlamentaria.

⁷³ En este sentido, Locke afirma en el *Ensayo sobre el gobierno civil* (traducción de Amando Lázaro Ríos, Madrid, Aguilar, 1969) que “[...] los hombres entran en sociedad movidos por el impulso de salvaguardar lo que constituye su propiedad; y la finalidad que buscan a elegir y dar autoridad a un poder legislativo es que existan leyes y reglas fijas que vengan a ser como guardianes y vallas de las propiedades de toda la sociedad, que limiten el poder y templen la autoridad de cada grupo o de cada miembro de aquella. No es posible suponer que sea la voluntad de la sociedad otorgar al poder legislativo el de destruir precisamente aquello que los hombres han buscado salvaguardar mediante la constitución de una sociedad civil, y que fue lo que motivó el sometimiento del pueblo a los legisladores que eligió. De ahí, pues, que siempre que los legisladores intentan rebasar o suprimir la propiedad del pueblo, o reducir a los miembros de esta a la esclavitud de un poder arbitrario, se colocan en estado de guerra con el pueblo, y este queda libre de seguir obedeciéndole. No quedándole entonces a ese pueblo sino el recurso común que Dios otorgó a todos los hombres contra la fuerza y la violencia” (par. 22).

La Suprema Corte encaja en esta democracia constitucional dualista como recurso institucional para la protección de la ley más alta, dado que, al aplicar la razón pública, impide la erosión de la misma por la legislación de alguna mayoría transitoria que pueda hacer eco de grupos con intereses no públicos y con miras lo suficientemente estrechas como para soslayar la importancia de la sociedad como esquema justo de cooperación. La Suprema Corte, asienta Rawls, puede tomar una decisión que no coincida con la de la mayoría parlamentaria y su estatus político la inmuniza pero no la fija de una vez y para siempre. El papel de la Suprema Corte, además, no sólo es defensivo de la ley más alta, sino el de hacer valer siempre la razón pública y constituirse como su institución ejemplar; esto significa que:

[...] es tarea de los magistrados tratar de elaborar y expresar en sus opiniones razonadas la mejor interpretación de la Constitución que puedan dar, utilizando sus conocimientos acerca de la aplicación de la Constitución y de los casos constitucionales precedentes. En esto la mejor interpretación es la que mejor se ajuste al cuerpo de leyes pertinente de esos materiales constitucionales, y se justifique en términos de la concepción pública de la justicia o de una variante razonable de ella [...] La idea de la razón pública no significa que los magistrados tengan que ponerse de acuerdo unos con otros, ni que los ciudadanos lo hagan, en los detalles de su comprensión de la Constitución. Sin embargo, deben estar interpretando [...] la misma Constitución, en vista de lo que ven como partes pertinentes de la concepción política y de lo que, de buena fe, creen que puede defenderse como tal. El papel de la Suprema Corte como la más alta intérprete judicial de la Constitución supone que las concepciones políticas que profesan los magistrados y sus puntos de vista sobre los elementos constitucionales esenciales ubican la parte central de las libertades básicas más o menos en el mismo lugar. En estos caso, por lo menos, sus decisiones logran resolver las cuestiones políticas de mayor importancia.⁷⁴

La razón pública se articula con los valores políticos de la ciudadanía y la sociedad como un esquema justo de cooperación al interior de una concepción política de la justicia para ofrecer respuestas razonables para todas las preguntas fundamentales acerca de materias fundamentales. Sin embargo, aparentemente, el ideal de razón pública plantea dificultades que difícilmente la hacen apta para

⁷⁴ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 224-225.

conseguir el fin deseado. Primero, se podría sugerir que la razón pública permite a menudo dar más de una respuesta razonable a cualquier pregunta, dado que los valores políticos pueden jerarquizarse en más de una combinación y la respuesta ofrecida no dejaría de estar signada por una idea de publicidad. En esta situación, y ante la urgencia de decidir en un sentido la cuestión, podría sugerirse que lo más conveniente sería que las razones que se ponderaran emanaran de los puntos de vista comprensivos de los legisladores; pero, si se hace esto, tampoco habría acuerdo, dado que no todos invocarían los mismos valores no políticos. La razón pública tiene como fin encaminar la discusión acerca de valores políticos y elementos constitucionales esenciales al acuerdo o eliminar el desacuerdo sustantivo; y si se renuncia a ella, parece muy difícil lograr situar esa instancia de convergencia en las doctrinas comprensivas. Además, la razón pública no nos pide aceptar los mismos principios de justicia —y con ello la jerarquía que cada quien pueda dar a los valores políticos se respetaría—, sino sólo que conduzcamos nuestras discusiones sobre lo fundamental en términos de lo que consideramos una concepción política de la justicia. Una segunda dificultad se refiere a lo que se quiere significar al pedir a los ciudadanos y los legisladores que, independientemente de que se produzca el acuerdo o no al final del ejercicio de la razón pública, sinceramente configuren su opinión de acuerdo a la concepción política de la justicia. Podría pensarse que esto es difícilmente conseguible en sociedades como las nuestras, con ciudadanos divididos por un espectro amplio y no reductible de doctrinas comprensivas y que pueden llegar a pensar que los valores no políticos y trascendentales son el verdadero fundamento de los valores políticos. ¿Esto convierte en insincero el recurso a los valores políticos? Rawls afirma que no es así y que la cuestión no tiene una respuesta correcta, simplemente debe dejarse abierta y que cada quien diga al respecto lo que su punto de vista comprensivo le autorice. Que pensemos que los valores políticos tienen algún apoyo trascendente no significa su desprecio o el de las condiciones para acatar la razón pública.

La razón pública exige, simplemente, es que los ciudadanos sean capaces de explicar sus votos unos a otros en términos de un razonable equilibrio de

valores políticos y que todos entiendan que las doctrinas comprensivas individuales no entran en conflicto con esta visión del mundo social sino que, al contrario, le brindan un apoyo decisivo; ahí está el límite de la razón pública, porque lo que cada quien profese doctrinariamente es asunto de conciencia para cada ciudadano. Encontes, ¿cuándo se resuelve con éxito mediante la aplicación de la razón pública? Rawls responde que

[...] la respuesta deberá ser al menos razonable, si no la más razonable, juzgada exclusivamente desde la razón pública misma. Pero, más allá de esto, y si pensamos en el caso ideal de una sociedad bien ordenada, esperamos que esa respuesta esté dentro de la senda que permite cada doctrina comprensiva razonable, y que logre un consenso traslapado. Al hablar de esa senda, me refiero a la medida en que una doctrina puede aceptar, aunque sea con renuencia, la conclusión que aporte la razón pública, ya sea en general o en algún caso determinado. Una concepción política razonable y eficaz puede atraerse a las doctrinas comprensivas, moldeándolas, en caso necesario, para que de no razonables se vuelvan razonables. Pero aunque aceptemos que se da esta tendencia, el liberalismo político mismo no puede esgrimir el argumento de que cada una de esas doctrinas comprensivas considere las conclusiones de la razón pública casi siempre dentro de su senda. Argumentar así trascendería a la razón pública.⁷⁵

La razón pública no tiene, por así decirlo, todas las cartas del juego político en la mano. Sus límites significan que la razón dada en términos de doctrinas comprensivas nunca deberá formar parte de la razón pública. En oposición al punto de vista comprensivo que resulta exclusivo y fragmentario en la sociedad, existe otro punto de vista que permite a los ciudadanos presentar lo que ellos consideran las bases de los valores políticos arraigados en su doctrina comprensiva: se trata de la razón pública caracterizada por Rawls como *un punto de vista inclusivo*.⁷⁶ Así, se manifiesta la razón pública en un caso paradigmático de la historia de los Estados Unidos:

⁷⁵ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 233.

⁷⁶ Esta perspectiva impersonal "no necesariamente conduce al nihilismo. Podría no acertar a descubrir razones *independientes* para fijar su atención en lo que nos interesa subjetivamente, pero mucho de lo que tiene valor y significado en el mundo únicamente se puede entender directamente desde la perspectiva de una forma particular de vida, y esto se puede advertir desde

[...] los abolicionistas [...] argumentaban contra el sur prebérico que su institución de la esclavitud iba en contra de la ley de Dios. Recordemos que los abolicionistas ya agitaban a favor de la inmediata, no compensada y universal emancipación de los esclavos, desde 1830, y lo hacían, supongo, basando sus argumentos en principios religiosos. En este caso, la razón no pública de algunas Iglesias cristianas apoyaban las claras conclusiones de la razón pública. Lo mismo es verdad sobre el movimiento en pro de los derechos civiles que encabezaba Martin Luther King, excepto que King podía apelar —cosa que no podían hacer los abolicionistas— a los valores políticos expresados en la Constitución correctamente interpretada.⁷⁷

En este contexto histórico cabe preguntar si los abolicionistas estaban atentando contra el ideal de la razón pública, mientras que King lo estaba promoviendo. Rawls afirma que no es así, siempre que pensemos que ambas defensas de la dignidad humana se fundamentaban en razones comprensivas dado el que tal recurso se pensara, tras cuidadosa reflexión, como necesario para dar suficiente fuerza a la concepción política libertaria para que después se realizara la abolición de la esclavitud. El ideal de la razón pública permite *incluir* los puntos de vista comprensivos en apoyo de la concepción política de la justicia. Sin embargo, el día de hoy, cuando en la noción política de ciudadanía se reconoce la igualdad ante la ley de todos los individuos, el recurso a los puntos de vista religiosos —que sustenten la dignidad humana en una igualdad ante Dios— se antoja, en el mejor de los casos, irrelevante y, en el peor, conflictivo. Los límites de la razón pública no son los de la ley sino aquellos que honramos cuando intentamos conducir nuestros asuntos políticos en términos apoyados en valores públicos que podemos razonablemente esperar que los demás suscriban.

un punto de vista externo. El hecho de que no sea posible entender desde el sólo punto de vista objetivo el significado de algo no implica que se le deba negar todo significado objetivo, no más que el hecho de que el valor de la música no es directamente comprensible para quien es sordo de nacimiento implique que tiene que considerarla carente de mérito. Su conocimiento del valor que tiene debe depender de los demás. Y el punto de vista objetivo puede reconocer la autoridad de los puntos de vista particulares en cuanto al mérito como puede hacerlo en cuanto a hechos que son esencialmente relativos a una perspectiva. Esto incluye el reconocimiento de un mérito en lo que tiene valor sólo para una criatura en particular, la cual podría ser uno mismo" (*Una visión de ningún lugar*, op. cit., p. 314).

⁷⁷ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 236.

VI.

LO RAZONABLE COMO DISPOSICIÓN PARA ASUMIR

ACUERDOS JUSTOS DE COOPERACIÓN

Jude había comprobado que no le era dable a uno abandonarse impunemente a los sentimientos propios y espontáneos de razón y de justicia en una vieja civilización como la nuestra. Era preciso obrar con un sentimiento adquirido y cultivado de los mismos, si se quería disfrutar de una dosis mediana de bienestar y de honor: y dejar de lado el insistir en los favores puramente desinteresados.

Thomas Hardy, *Jude, el oscuro*

En especial, “lo [...] que destaca en la caracterización de lo razonable es la constatación que hace el mismo Rawls de la existencia de una suerte de ‘aire de familia’ entre su idea de lo razonable y la noción kantiana de imperativo categórico, razón por la cual lo razonable ha de ser visto, ante todo, como un concepto que reitera el kantismo del constructivismo rawlsiano, aunque éste se formula ahora bajo una formulación política”.⁷⁸ Así como en la filosofía moral kantiana el imperativo categórico representaba a la razón práctica pura y el hipotético a la razón práctica empírica, el espacio de *lo razonable* se articula para Rawls a partir de argumentos políticos que enunciaríamos de tal forma que todos pudieran asumirlos por estar modelados a través de la consideración de la personalidad moral de los ciudadanos en pie de igualdad ante la ley: mientras que con la idea de *lo racional* sólo alude a los intereses particulares que son condición de posibilidad de cualquier evaluación —en este momento de no muy largo alcance— de los principios de la justicia. En el espacio de *lo razonable*, pues, se dota a los principios de la justicia de una universalidad que la elección *racional* no puede establecer.⁷⁹ Así, *lo razonable* queda asociado para Rawls, en primera

⁷⁸ Jesús Rodríguez Zepeda, “De la racionalidad a la razonabilidad...”, *op. cit.*, p. 168.

⁷⁹ Puede decirse que, en general, Rawls hace suya la idea kantiana de una fundamentación de la moral en una instancia alterna a la felicidad y al placer y, en este sentido es que —trayendo a colación un comentario de uno de los más importantes estudiosos de la obra kantiana en nuestra lengua— “los ideales morales varían, pero no deja de haber un ideal moral, es decir, que por debajo de las tablas de la ley, como sostén ideológico de las tablas de la ley, cualesquiera que

instancia, con la disposición para proponer y respetar condiciones justas de cooperación para la estructura básica de la sociedad y, después, con la disposición a reconocer las *cargas del juicio* que son la fuente del pluralismo razonable, es decir, con la aceptación del hecho que nuestro afán cooperativo siempre será susceptible de las variaciones que la capacidad moral en los distintos ciudadanos pueda producir en torno a una misma idea de razón pública. Quedan así enunciados los dos rasgos distintivos de lo *razonable*: por un lado, el establecimiento de “un principio de intersubjetividad y cooperación que conduce a la recuperación de la estrategia contractualista para efectos de la justificación de las obligaciones que habrán de cumplirse en el dominio político”⁸⁰ y, por otro, la aceptación de que existen “ciertos criterios, no de verdad, pero sí de coherencia o corrección que han de ser cumplidos por los argumentos que pretenden consenso y legitimidad en el espacio político”⁸¹ y que estarían aparejados al reconocimiento de las *cargas del juicio*. Y, de esta manera, Rawls establece, con la idea de lo *razonable*, un principio de racionalidad intersubjetiva que, por un lado, está ausente en *Teoría de la justicia* y, por el otro, motiva el reconocimiento de que la priorización de la libertad de los ciudadanos que hace la justicia como imparcialidad no es un obstáculo insalvable para el proyecto de encontrar los términos de cooperación justos que todos aceptarían para la formación de una vida institucional común equitativa.

La relevancia dada por Rawls a la noción de lo *razonable* en la formulación política de la justicia como imparcialidad se traduce en una justificación de los principios de la justicia que ya no se halla en la idea de interés individual asociada

sean los preceptos en ellas contenidos, hay siempre [...] la noción del hombre moral como una voluntad pura. Si los ideales históricos son variables, lo invariable, en cambio, es la exigencia de la pureza moral. Esta pureza de la voluntad es lo que verdaderamente queremos al querer el ideal. [...] por eso varían los ideales colectivos, sin dejar nunca de existir algún ideal colectivo; todos ellos aspiran a acercar a la humanidad a ser un conjunto de voluntades puras, último y verdadero ideal eterno, porque se halla a cubierto de las contingencias y variaciones de lo empírico” (Manuel García Morente, *La filosofía de Kant*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 156). Y aunque Rawls llega a poner a la filosofía moral kantiana los mismos paréntesis que a cualquier doctrina razonable de menor contundencia argumentativa, permanece fiel a este señalamiento, válido para la elaboración de la idea de lo razonable, de la mirada *sub specie aeternitatis* que se halla en el principio de todo afán normativo.

⁸⁰ Jesús Rodríguez Zepeda, “De la racionalidad a la razonabilidad...”, *op. cit.*, p. 169.

⁸¹ Jesús Rodríguez Zepeda, “De la racionalidad a la razonabilidad...”, *op. cit.*, p. 169.

el principio de elección *racional*. “Este esbozo de un nuevo modelo moral de la elección individual aleja a Rawls del compromiso teórico con una noción de individuo reducida a la racionalidad medios-fines propia de los sujetos económicos”.⁸²

Ahora bien, respecto de la disposición de los ciudadanos para acatar acuerdos justos de cooperación —el primero de los rasgos de su *razonabilidad*—, Rawls piensa que es posible tal asunción dada la modalidad constructivista del acuerdo en torno a los principios de justicia.

La noción rawlsiana de constructivismo político se enuncia en contraste, por un lado, con el constructivismo moral de Kant y, por el otro, con el intuicionismo racional como una forma del realismo moral. A partir de este contraste debe de poder apreciarse la objetividad que es inherente al liberalismo político, porque el hecho de que Rawls reconozca el pluralismo razonable en una sociedad democrática no significa que esté comprometido con una noción fuerte de relativismo o escepticismo moral. Hay que recordar que la justicia como imparcialidad debe lograr constituirse como el foco de un consenso entre doctrinas comprensivas, y muchas de ellas rechazarían la idea de que no es posible cimentar la moralidad o que ésta no es más que convención históricamente contingente. No es que Rawls haya renunciado a encontrar la objetividad para las fuentes de la normatividad política, sólo que entiende que a la Modernidad le parece insuficiente colocarla en premisas teológicas u ontológicas de las que posteriormente habría que derivar la necesidad del orden político. Tiene sentido una concepción política de la justicia *construida*, postulada en un sentido kantiano, —y no simplemente derivada, inferida o hipostatizada— dado el hecho del pluralismo razonable y también tiene sentido que, para lograr el consenso acerca de sus principios, deban desarrollarse los principios de la justicia a partir de ideas públicas y compartidas:

El constructivismo político es un punto de vista acerca de la estructura y del contenido de una concepción política. Expresa que en cuanto se logra —si es que alguna vez se logra— el equilibrio reflexivo, los principios de la

⁸² Jesús Rodríguez Zepeda, “De la *racionalidad* a la *razonabilidad*...”, *op. cit.*, p. 172.

justicia política (el contenido) pueden presentarse como el resultado de cierto procedimiento de construcción (la estructura). *En este procedimiento, en tanto que modelado por la posición original, los agentes racionales, como representantes de ciudadanos y sujetos a condiciones razonables, seleccionan los principios públicos de la justicia para regular la estructura básica de la sociedad.* Conjeturamos que este procedimiento encarna todos los requisitos pertinentes de la razón práctica, y muestra cómo se derivan los principios de la justicia de los principios de la razón práctica, en unión con las concepciones de la sociedad y de la persona, concepciones, éstas mismas, que constituyen ideas de la razón práctica.⁸³

Lo que a Rawls interesa, en cualquier caso, es lograr una concepción constructivista de la justicia política y no sólo una doctrina moral comprensiva, aunque el aliento de ésta última sea de mayor *amplitud* y explique una mayor cantidad de circunstancias vitales; pero, por eso mismo, se revelará como incompatible con la *estrechez* que necesitamos de una concepción política de la justicia para lograr ser el foco de un consenso traslapado, dado que su objeto es bien específico: la estructura básica de la sociedad. Entre una concepción constructivista y otra comprensiva de la justicia existe, pues, un problema de incompatibilidad y desproporción con el objeto básico de aplicación. Para fijar esta idea, Rawls examina primero el contraste entre el constructivismo político y un par de tradiciones morales que se han extendido al dominio de lo político: el realismo moral como forma de intuicionismo racional y el constructivismo moral de Kant.

Hay para Rawls cuatro rasgos básicos que distinguen al intuicionismo racional del constructivismo político. Primero, aquél expresa que los primeros principios y juicios morales correctos no son otra cosa que aseveraciones verdaderas acerca de un orden independiente de valores morales y que este orden no depende de la actividad de ninguna mente humana. En contraste, el constructivismo es expresión, básicamente, de la idea de que los principios de la justicia política pueden representarse como un el resultado de un proceso de construcción.

Segundo, el intuicionismo sostiene que los primeros principios de la moral son conocidos por la razón teórica y que el conocimiento moral se obtiene

⁸³ John Rawls, *Liberalismo político*, *op. cit.*, p. 101.

mediante una especie de percepción o intuición. En contraste, Rawls supone que el procedimiento de construcción se funda esencialmente en la razón práctica y no en la teórica y, además, adopta la distinción kantiana entre ambas aceptando que la primer forma de razón se relaciona con la producción de objetos según una concepción de esos mismos y la segunda se encarga del conocimiento de determinados objetos postulados —hay que recordar que, por ejemplo, ideas como la de alma, mundo y Dios resultan antinómicas, dentro de la *Crítica de la razón pura*, en su afán de correr contra los límites del entendimiento y, por tanto, de lo cognoscible, pero se retoman como nociones de contenido ideal y, por tanto, normativo, en la *Crítica de la razón práctica*—. ⁸⁴ La crítica que Kant había venido realizando a lo largo de su examen de la razón pura en su uso teórico pretendía situarnos en los límites del conocimiento posible, es decir, del que la disposición natural de nuestro entendimiento puede dotar con las características de la necesidad, de los juicios sintéticos *a priori*. En la determinación de la objetividad del conocimiento, Kant requiere postular la existencia de un sujeto no empírico como el de la psicología sino trascendental con la intención de que su constitución

⁸⁴ Es pertinente traer, a manera de ilustración de la fidelidad que Rawls guarda hacia Kant en la distinción entre los contenidos de la razón pura y los de la razón práctica, un pasaje particularmente significativo de la *Crítica de la razón práctica* posterior al análisis de las ideas antinómicas: “Por desgracia para la especulación (y tal vez felizmente para el destino práctico del hombre), la razón se encuentra entorpecida, en medio de sus grandes ilusiones, por una serie de principios en pro y en contra que, en interés de la seguridad de su juicio, no puede ni rechazar ni mirar con indiferencia, y menos conformarse con reclamar paz en la lucha, ya que el objeto de ésta es tan profundo interés, que por referirse al combate de la razón con ella misma, es preciso continuarla, para ver si no será la causa del combate de una mala inteligencia, y, por consiguiente, si disipada ésta, las pretensiones de unos y otros no desaparecerán para dejar que la razón tenga un reinado tranquilo y duradero sobre el entendimiento y los sentidos” (traducción de José del Perojo, Buenos Aires, Sopena, 1945, vol. II, “Del cálculo de la razón en conflicto consigo mismo”, p. 81. El énfasis es mío). Rawls también resuelve el conflicto aparente entre el ejercicio de ambas racionalidades apelando a la primacía kantiana de la práctica sobre la teórica. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant escribe algo que puede leerse como complemento del fragmento citado anteriormente: “[...] en la unión de la razón pura especulativa con la razón pura práctica e un conocimiento, la última tiene el *primado*, suponiendo que tal unión no sea *casual* y arbitraria, sino fundada *a priori* sobre la razón misma, y por ende, *necesaria*. Ya que, sin esta subordinación, habría una contradicción de la razón consigo misma, porque si estuvieran simplemente coordinadas una y otra, la primera se cerraría estrechamente en sus límites y no admitiría en su esfera nada de la segunda, y ésta, en cambio, extendería sus límites a toda cosa y, cuando su necesidad lo exigiera, trataría de encerrar en sus límites a la primera. Pero no se puede exigir a la razón pura práctica que se subordine a la razón especulativa invirtiendo así el orden, porque todo interés es, a la postre práctico y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo está completo en el uso práctico” (traducción de Dulce María Granja Castro, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Miguel Ángel Porrúa Editor, 2001, “Del primado de la razón pura práctica en su unión con la especulativa”, A 119).

interna, en términos de la confrontación espacio-temporal de sus sensibilidad y la sujeción de su capacidad intelectual a principios, constituya simultáneamente el mundo externo conocido. La autoconciencia del sujeto permitió a Kant ir más allá de objetos meramente pensados —sin coordenadas precisas para situarlos— y postular que los objetos conocidos lo son en función de su referencia a las condiciones intelectivas del sujeto. En el límite del conocimiento —más allá de lo que tiene significado, es decir, valor veritativo por constatación empírica, pero no es carente de sentido, dada la naturaleza de los objetos ideales que postula y que la razón práctica habrá de recuperar—⁸⁵ había situado Kant a la metafísica como disciplina que pretende rematar la experiencia científica con el conocimiento de las cosas en sí mismas y, de esta manera, concluir el sistema científico del universo

⁸⁵ Quizás serían pertinentes un par de observaciones al respecto del texto que Kant dedica, en sus primeros años de actividad intelectual, a la pregunta expresa por la posibilidad de la metafísica: *Los sueños de un visionario*. Kant, hombre de una reputación intelectual contundente ya en vida, constantemente había sido motivado a opinar sobre la popularidad de Immanuel Swedenborg, quien afirmada, en sendos tratados metafísicos, tener contacto con las almas de los ya fallecidos. Primero, Kant encara a este personaje con un escrito atípico en el contexto de su obra (particularmente pienso que el otro gran escrito atípico kantiano es *La paz perpetua*, por razones distintas pero con el talante común de la brevedad, la espontaneidad, el peso dado a lo empírico como prueba de la realización de cierto proceso de ilustración y la celeridad por responder a un asunto urgente). La primera parte del escrito es un despiadado ataque contra la puerilidad de los razonamientos de Swedenborg con las armas de la filosofía crítica trascendental. Kant concluye esta primera sección con una observación afectuosa hecha al propio Swedenborg, pero también a todos los que de hecho creen sus teorías sobre la inmortalidad del alma y a todos los potenciales creyentes de este tipo de afirmaciones si se demostrara su cientificidad —lo cual significaría, como entenderán Kant y Wittgenstein confundir los ámbitos de la razón teórica y la práctica—: el sueño es pueril en sí mismo, pero su contenido, la aspiración de cada individuo a no agotar su existencia en la finitud de este mundo, que haya efectivamente un orden racional en el mundo, y que ese ordenamiento emane de un Dios que además sea garante de los beneficios que el ejercicio de la virtud reportaría, ese sueño no lo es. En la segunda sección, Kant hace un ingenioso ejercicio de algo que podríamos calificar como propio del *non-sense* británico ejercido por Carroll: una disquisición sobre cómo debería realizarse el examen científico de las entidades espirituales si de hecho existieran. Es decir, que lo sobrenatural, de existir y ser aprehensible por los sentidos —que una cosa no implica necesariamente la otra, entiende todo buen kantiano— debería comportarse según la lógica que le imprimiría el entendimiento humano, como la que le imprime a cualquier fenómeno sin más. Esto es, los juicios sobre lo sobrenatural o son posibles y se vuelven juicios sobre la naturaleza, o son imposibles. Wittgenstein nos ofrece un razonamiento similar en la *Conferencia de ética* después de haber zanjado la cuestión de que al hecho no es inherente ningún valor. Y toma como ejemplo de tal confusión en el lenguaje ordinario el mismo tema de lo sobrenatural: porque, si en un momento dado, a un individuo se le cortara la cabeza y de ella emergiera una nueva testa de león, al asombro inicial sobrevendría la pretensión del examen científico del hecho para ubicarlo en el plano de lo *natural*. Esto es, que lo sobrenatural es una categoría de las producciones culturales humanas que constantemente estaría comerciando con valores y nos haría creer que esos valores son inherentes a los hechos. La metafísica, lo sobrenatural, permanentemente nos estarían develando una aspiración humana de infinitud más que hechos del mundo.

con una nota —dada por la existencia de Dios, la intemporalidad de lo creado, la inmortalidad del alma— que aboliera toda contingencia del mismo. El examen de la metafísica como ciencia de lo suprasensible motiva a Kant la conversión de los entes extraempíricos que la integran en ideas, es decir, pensamiento reguladores de la actividad humana, de la razón práctica. A las ideas no puede oponérseles un correlato empírico para validarlas: no se trata de *nociones acerca de algo*, sino de instancia directoras de la actividad humana, *nociones para algo*. La metafísica clásica situada en el límite extremo de lo que puede ser conocido pretendía satisfacer simultáneamente las exigencias de la razón teórica y la práctica; y esta intención responde a un horizonte comprensión que, desde el pensamiento griego antiguo, había ligado el conocimiento de lo que es al conocimiento de lo que debe hacerse (ya Parménides había sentenciado que *no sería posible conocer aquellos que no es* y que, por tanto, todo lo que posee certeza debe inferirse de un orden ontológico; pero, también, Spinoza intentó fundamentar un conocimiento moral en paralelo a la geometría y dotarla de la necesidad inherente a esta última disciplina —con sus corolarios y sus axiomas—) y que había impedido a la filosofía moral alcanzar su autonomía respecto de la metafísica. Para Kant, había que especificar el ámbito de validez de la verdad moral y de la verdad teórica con absoluta independencia y, de esta manera, resolver la escisión en la cultura que planteaba la metafísica con una primacía de la razón práctica sobre la teórica. Este es, fundamentalmente, el legado de Kant a la filosofía moral: la independencia y autonomía de la ética. Sin embargo, son, además, dos otros los puntos de referencia que determinaron decisivamente la reflexión sobre la racionalidad práctica en nuestros días, al ponderar la relación entre hechos y valores: la obra de Hegel y la filosofía analítica. Hegel repudió la preferencia filosófica por lo que debe ser frente a lo que es y, mas aún, llegó al extremo de hacer coincidir la plenitud de la razón en el desvanecimiento de la distinción entre la realidad y su pretendido deber ser moral y asignar a la filosofía la tarea de mostrar la coincidencia de ambos órdenes. La aparente inconsistencia de los principios morales es sustituida en la obra de Hegel por la normatividad *cuasi* fáctica de las normas morales. Hegel redujo la ética a un capítulo de la filosofía del derecho. Los

filósofos analíticos propusieron, en cambio, la reducción de la ética a una disciplina metafilosófica donde la imposibilidad de fundamentar racionalmente cualquier código moral dejaría lugar a la descripción y análisis del lenguaje moral. Sin embargo, lo que pudo ser un lastre para la discusión racional del tema del valor en el siglo XX también significó, para el cauce futuro de la investigación moral, la irrevocable distinción entre hechos y valores y la condena de todos aquellos intentos de extraer la normatividad de la facticidad, es decir, del incurrimiento en la falacia naturalista. En la obra de Kant la importancia de poner límites a la razón en sus uso teórico viene dada por la necesidad de hacer un lugar importante a la razón en su uso práctico. En el mismo sentido, Wittgenstein dio tanta importancia a la ética que no vaciló no sólo en extraerla del ámbito del lenguaje científico sino del lenguaje sin más y la alojó en el reino de lo inefable.

En un tercer contraste, el intuicionismo racional no requiere de una concepción completa de la persona y se conforma con la noción de sujeto como entidad epistemológica. En contraste, el constructivismo utiliza una concepción bastante compleja de la persona y de la sociedad para dar forma y estructura a su construcción; de tal forma, se considera a la persona, con sus poderes morales en pleno ejercicio, como perteneciente a una sociedad política entendida como un esquema justo de cooperación que perdura de una generación a la siguiente

Por último, el intuicionismo concibe la verdad de manera tradicional, es decir, considera como verdaderos los juicios morales cuando se refieren con toda precisión al orden independiente de los valores morales. El constructivismo político, una vez más, toma distancia y especifica una idea de lo razonable y la aplica a varios objetos: concepciones, principios, juicios, fundamentos, personas e instituciones. En resumen, puede decirse que la concepción política constructivista, en general, tiene a la base de sus contrastes con el intuicionismo racional el renunciamiento al concepto de verdad y el hace descansar la objetividad necesaria para lograr el consenso de las doctrinas comprensivas en la noción de lo razonable. El contenido de lo razonable queda especificado, según Rawls, por el contenido de una concepción política de lo razonable, lo que, a su vez, implica los dos aspectos del ser razonable de las personas: primero, su

disposición a proponer y a acatar los términos justos de la cooperación social entre iguales y, segundo, su reconocimiento de las cargas del juicio.

Ahora bien, es cierto que la justicia como imparcialidad ejerce una crítica moral sobre las asunciones de las principales teorías políticas y así marca su separación tajante de tradiciones como el intuicionismo, el utilitarismo o, incluso, el kantismo. Pero va a resultar determinante para la elección de la justicia como imparcialidad en tanto concepción política que no contradiga al intuicionismo racional u otra doctrina política comprensiva de largo aliento. El constructivismo político intenta evitar la oposición a cualquier doctrina comprensiva pues busca que la concepción de justicia que resulte del mismo logre el consenso traslapado de todas las ideas acerca de lo bueno que definen el pluralismo razonable en una sociedad democrática. Frente al intuicionismo y su idea de los valores morales con un orden independiente y escindido de la realidad, el constructivismo no se afirma como productor de ese orden de valores ni niega o afirma que tal cosa sea posible.

El constructivismo sólo se compromete en afirmar que su procedimiento representa un orden de valores políticos que parte de valores expresados por los principios de la razón práctica en unión con las concepciones de la sociedad y de la persona y que tiene como destino los valores que expresan ciertos principios de la justicia política. Los intuicionistas racionales también podrían aceptar estos valores —y decir que muestran el orden correcto de las cosas—, aunque derivándolos de premisas diferentes, y su formulación en el contexto de la posición original.

El constructivismo político busca que la concepción política resultante pueda afirmarse desde el interior de las doctrinas comprensivas al estar formulada como un punto de vista de razón práctica lo suficientemente amplio como para incluir todas las aspiraciones humanas legítimas expresadas en esas doctrinas. De tal forma,

[...] sólo afirmando una concepción constructivista —una que sea política, no metafísica— es como los ciudadanos pueden esperar descubrir principios que todos puedan aceptar. Pueden lograrlo sin negar los más

profundos aspectos de sus doctrinas comprensivas razonables. Dadas sus diferencias, los ciudadanos no pueden satisfacer de otro modo su deseo, dependiente de concepciones, de tener una vida política compartida en términos aceptables para todos los ciudadanos libres e iguales. Esta idea de una vida política compartida no invoca la idea de autonomía de Kant, ni la idea de individualidad de Mills, como valores morales pertenecientes a una doctrina comprensiva. Apela, más bien, al valor político de una vida pública conducida en términos que todos los ciudadanos razonables puedan aceptar como justa. Esto nos lleva a considerar el ideal de los ciudadanos democráticos que dirimen sus diferencias fundamentales de acuerdo con una idea de la razón pública.⁸⁶

El punto de vista autónomo que busca lograr el constructivismo político significa que los valores políticos de la justicia y de la razón pública no se presentan únicamente como exigencias morales impuestas desde el exterior ni como impuestos por otros ciudadanos cuyas doctrinas comprensivas no aceptamos. Al afirmar la doctrina política en su conjunto, nosotros, como ciudadanos, nos convertimos en seres autónomos en términos políticos y según nuestras decisiones logradas según las directrices de la razón pública.

Ahora bien, respecto del punto de vista kantiano, también pueden anotarse cuatro diferencias fundamentales con el constructivismo político. Primero, la doctrina de Kant es un punto de vista moral comprensivo, donde el ideal de autonomía cumple un papel regulador para toda la vida. Esta característica convierte a la doctrina kantiana en un liberalismo comprensivo que no es compatible con el liberalismo político de la justicia como imparcialidad, dado que no nos provee de una base pública de justificación, misma que por definición debe ser amplia y afirmable desde otros puntos de vista comprensivos. Segundo, el punto de vista kantiano implica una idea de autonomía constitutiva que consiste en prescribir la constitución del orden de los valores morales y políticos mediante los principios y las concepciones de la razón práctica. En contraste con el intuicionismo racional, la autonomía constitutiva kantiana preconiza que el llamado orden de valores independientes no se constituye a sí mismo sino que lo hace la actividad de la razón práctica humana. Como toda la obra de Rawls lo testifica, un punto de coincidencia con Kant lleva aparejado una crítica al punto de vista del

⁸⁶ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 108.

filósofo de Königsberg: el constructivismo político acepta que los principios de la razón práctica se originan en nuestra conciencia moral informada por la razón práctica y, de hecho, sitúa a Kant como fuente histórica de la idea de que la razón en sus distintos usos —teórico y práctico— se origina y se autentifica a sí misma; sin embargo, aceptar esto es diferente de la pregunta por la manera en que la razón práctica constituye el orden de los valores. Tercero, las concepciones básicas de la persona y de la sociedad tienen su fundamento kantiano en el idealismo trascendental y, en contraste, la justicia como imparcialidad utiliza como ideas organizadoras básicas ciertas nociones políticas y allí los elementos metafísicos no desempeñan ningún papel expositivo. Cuarto, los objetivos de ambos puntos de vista son diametralmente distintos. Porque la justicia como imparcialidad tiene el objetivo de poner de manifiesto una base pública de justificación sobre cuestiones políticas dado el hecho del pluralismo razonable y, en este sentido, se dirige a todas las personas razonables a partir de lo que las ideas fundamentales implícitas en la cultura política común.

Y, aunque Rawls reconoce la dificultad de enunciar brevemente lo que Kant se propuso hacer con su obra moral —el que se presente esta dificultad descriptiva, de entrada, muestra a la doctrina kantiana como un punto de vista comprensivo de largo aliento con asunciones metafísicas y epistemológicas difícilmente asumidas por otras visiones del mundo igual de complejas—, sí destaca el papel que da a la filosofía: la defensa de la fe razonable. No se trata del problema teológico que llevó, por ejemplo, a Maimónides en el siglo XII a escribir su *Guía de perplejos* y que puede describirse como la demostración de la compatibilidad de la fe y la razón, sino que, más bien, Kant se esforzó en mostrar la coherencia y unidad de la razón consigo misma si

[...] hemos de considerar la razón como la suprema corte de apelaciones, como la única competente para dirimir todas las cuestiones acerca del alcance y los límites de su propia autoridad. Kant en sus primeras dos Críticas intenta defender tanto nuestro conocimiento de la naturaleza, como nuestro conocimiento de nuestra libertad a través de la ley moral; también intenta encontrar un método para convencernos de que la ley natural y la libertad moral no son incompatibles. Este punto de vista de la filosofía como defensa rechaza cualquier doctrina que no defina la unidad y la coherencia

de la razón teórica y de la razón práctica; se opone al racionalismo, al empirismo y al escepticismo, en tanto que tienden a ese resultado. Kant desvía la carga de la prueba: la afirmación de la razón está enraizada en el pensamiento y en la práctica de la razón humana ordinaria [...], a partir de la cual debe empezar la reflexión filosófica. Hasta que ese pensamiento y esa práctica no parezcan estar en conflicto, no necesitan defensa alguna.⁸⁷

El constructivismo político es, evidentemente, un punto de vista con objetivos más modestos, pero, considero, es también, a su modo, apologético de la razón en un sentido muy particular: efectivamente la razón —postilustrada podríamos llamarla, aunque toda rúbrica de este estilo parece remitirnos a un descarte sin más del pasado cuando de lo que se trata es de retomar la pregunta por las fuentes de la normatividad, sólo que en un horizonte cultural que no es el de la verdad revelada sino el de la certeza construida— se enfrenta a una pluralidad de puntos de vista comprensivos acerca del mundo pero no se compromete con el relativismo o el escepticismo en lo tocante a la fundamentación del conocimiento o la moral; tampoco considera esa pluralidad de voces como disidencias o herejías frente a un orden eterno que tiene que restablecerse según un único punto de vista válido. Parafraseando a Jürgen Habermas, la de Rawls es una apología típica del *pensamiento posmetafísico* y que encuentra la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces;⁸⁸ de igual manera, parafraseando a Javier Muguerza, se trata de una defensa de la razón escrita —y leída— en caracteres minúsculos que nos hacen conscientes de sus limitantes, pero que también nos advierten de su presencia imperecedera como espacio de reflexión y, más importante, de acuerdo

⁸⁷ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 110-111.

⁸⁸ La transición entre el compromiso de la razón con la unidad y el que se signa con la pluralidad es el eje de lectura que Habermas destaca en la tradición filosófica occidental: “La metafísica trata de reducir Todo a Uno; desde Platón se presenta en sus acuñaciones más decisivas como doctrina de la Unidad-Totalidad; la teoría se orienta a lo Uno como origen y fundamento de Todo. Este Uno se llamó antes de Plotino idea del bien o del primer motor, y tras él *summum ens*, incondicionado y espíritu absoluto. [...] Los unos lamentan la pérdida del pensamiento metafísico referido a la Unidad y se esfuerzan, bien por su rehabilitación de figuras prekantianas de pensamiento o por un retorno a la metafísica allende Kant. Los otros, a la inversa, responsabilizan de las crisis que padece la actualidad a la crisis que la moderna filosofía del sujeto y la moderna filosofía de la historia, recibidas también a la Unidad, recibieron de la metafísica y conjuran al plural de las historias y formas de vida frente al singular de la historia universal y el mundo de la vida, la alteridad de los juegos de lenguaje y de los discursos frente a la identidad del lenguaje y diálogo, lo cambiante de los diversos contextos frente a la pretensión de univocidad de los significados” (*Pensamiento posmetafísico*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, México, Taurus, 1990, p. 155).

cuando nuestros puntos de vista particulares se enfrentan hasta el grado de la agresión.⁸⁹

Para explicar el significado pleno del constructivismo político, Rawls cree pertinente plantearle tres preguntas básicas. Primero, ¿qué es lo que se construye? Como respuesta, Rawls afirma que lo que se construye es el contenido de una concepción política de la justicia y, en el caso de la justicia como imparcialidad, se trata de los principios de igual libertad y diferencia. Segundo, ¿la posición original está ya construida en tanto recurso de representación? Para responder esto hay que recordar que Rawls empezó con la idea de la sociedad como un esquema justo de cooperación y posteriormente diseñó un procedimiento que muestre condiciones razonables que deben imponerse a las partes que tienen en sus manos la elección de los principios de justicia; así, con la posición original —el procedimiento en cuestión— se expresan todos los criterios pertinentes de racionalidad y razonabilidad que se aplican a la normas de justicia. Tercero, ¿qué significa decir que las concepciones del ciudadano y de una sociedad bien ordenada están modeladas por el procedimiento constructivista? Significa, ante todo, decir que la forma del procedimiento se obtiene de estas concepciones que le sirven de base. Hay, ya lo sabemos, dos poderes morales que constituyen la personalidad moral de los individuos. La capacidad moral de las personas para tener una concepción de su bien de manera apropiada para la justicia política se modela dentro del procedimiento mediante la racionalidad de las partes. Después, la capacidad de los ciudadanos para tener un sentido de la justicia se modela dentro del procedimiento mismo mediante la condición razonable de simetría y los límites sobre la información expresados por el velo de la ignorancia. El constructivismo político como proceso en su totalidad nos constituye como ciudadanos, simultáneamente, racionales y razonables, porque las partes en la

⁸⁹ Javier Muguerza ha destacado este sentido de la defensa rawlsiana de la racionalidad bajo el rubro de lo razonable: “Desde que Platón puso a Sócrates a discutir con los inmoralistas Trasímaco o Calicles, quedó abierto un secular debate ‘sobre la racionalidad o irracionalidad de la justicia’. Fiel a la herencia socrática, Rawls no vacila en apostar por la ‘racionalidad’ o, mejor dicho, la ‘razonabilidad’ de la justicia. Pues desde un punto de vista ético, en efecto, no toda racionalidad se halla a la par, no todo ejercicio de la razón puede aspirar a ser tenido por una manifestación de la ‘razón práctica’ cuando sabemos, por desgracia, que ni siquiera faltan modos de ejercitar la racionalidad que abiertamente atentan contra toda moralidad” (*Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, op.cit., 1995, p. 652).

posición original sólo son personas artificiales que habitan en un mecanismo representación que hace una lectura de ellos como entes meramente racionales. En conclusión, para Rawls es importante percatarnos de que en el constructivismo no todo está por construirse, ya que debemos disponer de algún material para iniciar el proceso. El procedimiento de construcción del contenido de una concepción pública de la justicia tiene como cimientos las concepciones básicas de la sociedad y de la persona, los principios de la razón práctica y el papel público de una concepción de la justicia del tipo buscado.

Para el constructivismo político, por tanto, los principios de la razón práctica —los racionales y los razonables— y las concepciones de la sociedad y de la persona son complementarios. Siendo así, para Rawls es legítimo considerar a las concepciones de la sociedad y de la persona como *concepciones de la razón práctica*, dado que caracterizan a los agentes que razonan y especifican el contexto de los problemas y las cuestiones a los que se aplican los principios de la justicia. Ahora bien, ¿cómo deben ser las personas para ejercer la razón práctica? Rawls reitera que las personas tienen los poderes de su personalidad moral y una concepción del bien y el que sean ciudadanos —es decir, agentes a la vez racionales y razonables— los capacita para ejercer los principios de la razón práctica. Puede decirse, entonces, que los ciudadanos expresan un esquema de objetivos y vinculaciones finales que interpretan a la luz de su propia doctrina comprensiva —encontrar a un individuo al margen de alguna doctrina significaría hallar un sujeto sin personalidad moral, lo cual es imposible— y que los llevan, en última instancia, a suscribir la concepción política de la justicia que se halle al final del proceso constructivista.

El intuicionismo racional, el constructivismo moral kantiano y el constructivismo político tienen una concepción de la objetividad particular y divergente. Cada uno de estos puntos de vista podría asumir que las concepciones de los demás —los motivos del apoyo al consenso traslapado que logre una concepción política de la justicia— están basadas en suposiciones equivocadas, pero aún así enfocarse al resultado final del proceso de deliberación en los individuos. Es decir, que tanto el punto de vista kantiano como el

intuicionista estarían, en principio, dispuestos a admitir que el constructivismo político provee una base apropiada de objetividad para sus limitados propósitos políticos.

Para Rawls, hay cinco elementos esenciales en una concepción de la objetividad, independientemente del punto de vista comprensivo o político en que esté incluida, y las tres propuestas normativas enumeradas no habrán de ser la excepción; estas formas coincidentes, aunque materialmente divergentes, de entender la objetividad son un paso firme hacia el objetivo de un consenso traslapado. Primero, una concepción de la objetividad establece un marco público de pensamiento que posibilita la aplicación del concepto de juicio y la obtención de conclusiones que se fundamenten en la razón y en la evidencia. Segundo, una concepción de la objetividad debe especificar un concepto del juicio correcto desde el marco para que éste se produzca y, por tanto, debe sujetarlo a normar. Tercero, debe especificar un orden de razones que se obtengan de sus principios y criterios y debe asignar estas razones a los agentes individuales o corporativos para que regulen su acción. Cuarto, debe poder distinguir el punto de vista objetivo del punto de vista de cualquier agente particular en todo momento —de este modo, suponemos que hay un juicio correcto sobre lo justo fundado en razones al margen de la preferencia personal o el interés no común—. Por último, una concepción de la objetividad toma en cuenta el acuerdo en el juicio entre los agentes razonables: es decir, que si las personas razonables aplican los principios de la objetividad correctamente, y basados en información veraz, seguramente llegarán a conclusiones similares.

Así, una concepción normativa es objetiva sólo si establece un marco de pensamiento y de razonamiento que corresponda a estos cinco elementos esenciales. Decir que el intuicionismo racional, el constructivismo moral kantiano y el constructivismo político de la justicia como imparcialidad tienen poseen diferentes concepciones de objetividad equivale a decir que no explican los elementos esenciales de la objetividad de igual manera. Por ejemplo, el intuicionismo racional juzga que un juicio moral es correcto sólo cuando es verdadero y surgido de un orden independiente de valores; en contraste, ninguno

de los dos tipos de constructivismo considera que los juicios morales son objetivos de esa manera puesto que no aseveran un orden independiente de valores, aunque el constructivismo político tampoco lo niega mientras que el kantiano sí.

El intuicionismo y el constructivismo político podrían aceptar el argumento constructivista de la posición original y concordar en los principios de la razón práctica y en cuanto a las concepciones de la sociedad y de la persona; también estarían utilizando el mismo marco para distinguir entre el punto de vista objetivo y el de un agente. La diferencia estribaría en que el primero añadiría que un juicio razonable es verdadero respecto de un orden de valores independiente, mientras que el constructivismo político no se comprometería en afirmar o negar tal asunción ya que para él es suficiente el concepto de lo razonable. En lo que respecta al constructivismo moral de Kant, un juicio moral es correcto cuando satisface los criterios pertinentes de *razonabilidad* y *racionalidad* incorporadas al procedimiento del imperativo categórico, en lo que también habría coincidencia con la justicia como imparcialidad. Con esto, el liberalismo político posee una base de objetividad que bastaría para los propósitos de una concepción política de la justicia y deja el concepto de un juicio moral verdadero para que lo expliquen las doctrinas comprensivas.

Para Rawls, como corolario de la caracterización del tipo de objetividad que le es inherente, el constructivismo político sostiene que la objetividad de la razón práctica es independiente de la teoría causal del conocimiento, es decir, disiente de la opinión según la cual un juicio tiene objetividad sólo si su contenido es el resultado de una clase apropiada de procedimiento causal que afecte nuestra experiencia sensorial. No obstante, Rawls afirma que este requisito de causalidad no es necesario, ni apropiado —pensemos que la demostración científica, casi malthusiana, de la obsolescencia de los programas de seguridad social no nos autorizaría a tratar a los menos favorecidos como seres excepcionales en su humanidad—, para una concepción apropiada del razonamiento moral y político.

Una vez aclarados los elementos que configuran un orden objetivo de razones para juicios normativos, cabría interrogar, como lo hace Rawls, por la situación en que pudiéramos decir que una concepción política de la justicia nos

proporciona razones objetivas, en términos puramente políticos. En principio, cabría decir que las convicciones políticas son objetivas —fundadas realmente en razones— si las personas razonables y racionales, en un adecuado ejercicio de su razón práctica y cuyos razonamientos no manifiesten ninguno de los defectos de razonamiento establecidos por los criterios de objetividad, con el tiempo suscribirían esas convicciones o reducirían de manera significativa sus diferencias acerca de tales convicciones. Aquí, la reflexión cuidadosa prologada en el tiempo y en el marco de una sociedad definida por el pluralismo razonable juega un papel central. No se trata sólo de convencerse por interés personal de la conveniencia de una idea de justicia, ni hacerlo atendiendo a argumentos retóricos que se dirijan más a nuestras emociones que a la capacidad reflexiva. Si somos capaces de aprender a utilizar y a aplicar los conceptos del juicio y la inferencia, podemos llegar a un acuerdo en el juicio o a la reducción de nuestras diferencias.⁹⁰ Por esta razón, a través de la pertinencia de los juicios políticos meditados, se transparenta un sexto elemento de la objetividad: la capacidad de explicar el fracaso de nuestros juicios para lograr la convergencia, según la idea de que muchos desacuerdos relevantes son consistentes con la objetividad dada la existencia de las cargas del juicio.

En este sentido, es ya bien conocida la disputa filosófica en torno al fundamento de la normatividad y Rawls se encaminaría por afirmar, como Kant, la razón de la posibilidad del juicio político correcto más que, como Schopenhauer, la causa del suceder. Es decir, no sólo es importante que coincidamos en señalar la injusticia de una práctica vejatoria de la dignidad humana porque se violenten

⁹⁰ En este mismo sentido, Thomas Nagel afirma que quisiéramos “formular nuestras razones en términos generales que las relativicen a intereses y deseos de modo que puedan ser reconocidas y *aceptadas* desde fuera, ya sea por alguien más o por nosotros mismos cuando consideremos la situación objetivamente, con independencia de las preferencias y los deseos que tenemos en realidad. Desde tal punto de vista [la visión desde ninguna parte] aún queremos ser capaces de ver qué razones tenemos, y esto se vuelve posible gracias a una formulación general, relativizada, que nos permite decir qué es lo que otros tienen razones para hacer y también qué es lo que nosotros mismos tendríamos razones para hacer en caso de que nuestros deseos fuesen distintos. Podemos seguirla aplicando después de echarnos para atrás. No basta con que nuestras acciones puedan ser explicadas motivacionalmente por los demás y que, asimismo, nosotros seamos capaces de explicar las suyas. Damos por sentado que las justificaciones también son objetivamente correctas y esto significa que deben estar basadas en principios aceptables impersonalmente que dan cabida a una mayor diversidad en los deseos particulares” (*Una visión de ningún lugar*, op. cit., p. 217).

nuestros sentimientos morales inmediatos, sino que también tenemos que sustentar ese punto de vista con razones que nos permitan explicar el motivo de la condena y articularlo con un sistema más amplio, digamos, judicial que establezca una sanción al hecho injusto.⁹¹ Queda la posibilidad de ofrecer un ejemplo:

Algunos podrían preguntarnos: ¿por qué buscar algo que fundamente el hecho de que la esclavitud es injusta? ¿Qué hay de malo en la respuesta trivial de que la esclavitud es injusta porque simplemente es injusta? ¿No podríamos detenernos en esta verdad obvia? ¿Por qué hablar de las posibilidades de construcción? [...] El constructivismo político no busca algo para probar la razonabilidad de la aseveración de que la esclavitud es injusta, como si la razonabilidad de esta aseveración necesitara algún fundamento. Podemos aceptar provisionalmente [...] ciertos juicios considerados como puntos fijos, en cuanto a lo que aceptamos como hechos básicos, como que la esclavitud es injusta. Pero tenemos una concepción política plenamente filosófica sólo cuando tales hechos están coherentemente vinculados por principios que podemos aceptar tras cuidadosa reflexión. Estos hechos básicos no están sueltos, aquí y allá, como fragmentos aislados. Porque es indudable que la tiranía es injusta, que la explotación es injusta, que la persecución religiosa es injusta, etc. Intentamos organizar estos hechos, que son muchos y que existen en cantidad indefinida, en una concepción de la justicia mediante principios derivados de un procedimiento de construcción razonable.⁹²

Desde el principio de su exposición, Rawls ha caracterizado el alcance del constructivismo político como distinto del de las doctrinas comprensivas y lo ha circunscrito a los valores que caracterizan el campo de lo político para descartar la pretensión de una explicación exhaustiva del valor en general. Probablemente, la mayoría de los ciudadanos desearían dar a su concepción política un fundamento metafísico como parte de su propia doctrina comprensiva. Pero cuando se habla

⁹¹ Véase a este respecto, Enrique Serrano Gómez, "Sobre el fundamento de la moral", *Signos*, Anuario de Humanidades, Año X, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 1996, pp. 237-255. Ahí puede leerse una aseveración sobre Kant que también podría hacerse a propósito de la intención rawlsiana de explicación exhaustiva del juicio político: "Desde una perspectiva kantiana se puede admitir que la compasión es el 'principium fiendi' de la acción moral, lo que no se puede aceptar es que este sea también el 'fundamento' de la moral. Para Kant, decir que la acción moral es el resultado de la 'compasión', entendida como un sentimiento que trasciende el arbitrio del individuo, carece de sentido; porque ello sería presuponer que el acto moral no es libre; lo cual sería absurdo, pues si el agente no es responsable de sus acciones, éstas no pueden ser ni buenas ni malas. El lenguaje moral implica libertad, si ésta se niega, aquel pierde su significado" (p. 250).

⁹² John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 130.

de la verdad moral de una concepción política, debe quedar claro que se valora desde el punto de vista de la doctrina comprensiva personal. El constructivismo político no niega ni afirma estas concepciones relativas a la verdad, sólo afirma que una concepción política razonable y viable no necesita más que una base pública de fundamentación. El constructivismo político no critica las explicaciones de largo aliento acerca de la veracidad de los juicios morales y de su validez: “La razonabilidad es su norma de lo correcto y, dados sus objetivos políticos, no necesita ir más allá”.⁹³ Y si desde el interior de nuestro punto de vista comprensivo nos hiciéramos la pregunta acerca de si el apoyo de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas tiende a confirmar la concepción política como la explicación correcta de la verdad de los juicios morales, entonces tendríamos que responder a esa pregunta para nosotros y siempre con la convicción de que el pluralismo razonable es el resultado del trabajo de la razón humana en instituciones democráticas que tengan en alta estima la libertad. Así, resulta claro que los ciudadanos tienen dos puntos de vista: uno comprensivo y otro político; y que éste último es el que los pone en camino de la aceptación de acuerdos justos de cooperación y, por tanto, los constituye como ciudadanos razonables.

⁹³ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 132.

VII.

LO RAZONABLE COMO DISPOSICIÓN PARA ACEPTAR LAS CARGAS DEL JUICIO

Desde hacía mucho tiempo había convertido a Roma en la confidente de sus pesares y tristezas, por parecerle que en un mundo en ruinas no estarían desplazados, ni semejaría una catástrofe incomprensible la ruina de su felicidad. Hacía descansar su fatiga sobre cosas que ya se habían desmoronado desde luengos siglos y que, sin embargo, permanecían en pie; vertía su tristeza en el silencio de los lugares solitarios, donde la condición de extraordinaria modernidad de tal sentimiento destacaba vigorosamente y se hacía meramente objetiva, como cuando se sentaba los días de invierno en una esquina caldeada por el sol, o cuando permanecía largo rato de pie en una vieja y enmohecida iglesia sonriendo extáticamente y pensando en su pequeñez.

Henry James, *Retrato de una dama*

El liberalismo político, no hay que perderlo de vista, plantea la pregunta fundamental acerca de la manera en qué es posible que exista, a través del tiempo, una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que, sin embargo, sigan profundamente divididos por doctrinas comprensivas razonables. Hasta este momento de la exposición, Rawls ha empleado más o menos libremente los términos de razonable y racional; habrá ahora que precisar el significado de ambos términos, su contraste y aclarar por qué el primero de ellos se predica de personas, instituciones y doctrinas comprensivas.

¿Qué es lo que distingue a lo razonable de lo racional?:

La distinción entre lo razonable y lo racional se remonta, en mi opinión, hasta Kant: se expresa en el distinguo que él hace entre el imperativo categórico y el imperativo hipotético en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en sus demás escritos. El primero representa a la razón práctica pura, y el segundo a la razón práctica empírica. Para los propósitos de una concepción política de la justicia, doy a lo razonable un sentido más restringido y lo asocio, en primer lugar, con la disposición para proponer y acatar los términos justos de la cooperación, y en segundo lugar, con la disposición de reconocer la carga del juicio y aceptar sus

consecuencias. [...] Sabiendo que las personas son racionales, no sabemos qué fines persiguen; sólo sabemos que persiguen sus fines inteligentemente. Sabiendo que las personas son razonables en lo que se refiere a las demás personas, sabemos que están dispuestas a regir su conducta por un principio a partir del cual ellas y las demás personas pueden razonar unas con otras, y las personas razonables toman en cuenta las consecuencias de sus actos en el bienestar de los demás.⁹⁴

A la manera de Aristóteles, Rawls emplea un método doxográfico para efectuar la distinción entre lo racional y lo razonable: empieza exponiendo lo que habitualmente el sentido común entiende por ambos términos para gradualmente alcanzar una certeza que dependa menos de la comprensión al interior de una doctrina comprensiva en especial. Lo razonable puede ser, efectivamente, una virtud atribuible a las personas. En tal caso, se dice que alguien es razonable cuando está dispuesto a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y cumplir con ellos si se le asegura que las demás personas también lo harán. La actitud razonable de esta persona sólo es posible en la presencia de principios de justicia lo suficientemente razonables como para lograr la aceptación general. Las personas alcanzan conductas razonables cuando las motiva, no el bien general, sino el deseo mismo de que haya un mundo social en que ellas, como ciudadanos libres e iguales, puedan cooperar con los demás en términos que todos podrían aceptar. En contraste con esto, una persona puede tildarse de irrazonable si está dispuesto a quebrantar los términos justos de cooperación en razón de su propio bien racional. Sin llegar al extremo de distinguir y separar una ética de la intención de otra de la responsabilidad para efectos de acción política, como lo hacía Weber,⁹⁵ Rawls establece una distinción entre, por un lado, la

⁹⁴ John Rawls, *Liberalismo político*, *op cit.*, p. 67.

⁹⁵ Es pertinente recordar cómo se desarrollo, someramente, esta polarización entre intención y responsabilidad, razón práctica y razón instrumental, en la obra de Max Weber. Para Weber, la política es, ante todo, una lucha por el poder. La política es un hecho de fuerza —no de violencia, que nunca puede estar legitimada en su uso, al contrario de la fuerza— y no de razón. Todo resultado surge entonces como afirmación de la fuerza y no como producto del acuerdo o el consenso tras la argumentación. El poder se define para Weber como la relación asimétrica entre actores políticos, unos de los cuales tienen el poder para influir sobre el comportamiento de los otros. Dado que el poder se orienta por la vocación del que lo orienta, la política ya no puede considerarse como el espacio de perfeccionamiento de la humanidad; al contrario, hay una pluralidad de fines para los que el poder político puede servir de medio. Las relaciones de poder no son transitorias, como pensaba Marx: una sociedad sin clases desaparecería. Las relaciones de

racionalidad instrumental inherente a los proyectos de vida buena — instrumentalidad que puede entenderse de manera similar a la noción de *phronesis* aristotélica,⁹⁶ dado que se halla limitada por las restricciones de los

poder no se pueden eliminar, pero si civilizar. Los grandes aparatos burocráticos, producto de la centralización del ejercicio del poder y su organización vertical en sociedades masificadas, han convertido a los políticos en hombres sin vocación que viven de la política pero no para ella. Hay en el poder, como en el proceso de la producción jerarquizado según la habilidad y la pericia en el manejo de los medios, una necesidad de especialización, es decir, que el poder se ejerza por políticos de vocación pura que se aparten del círculo vicioso de la subsistencia del mundo burocrático y se constituyan como elite destinada para el poder. Con ciertas reminiscencias platónicas, Weber distingue a la política como *rutina* de la política como *arte*. La democracia, en esta visión del oficio de la política como llamada, no se vuelve el fin de la sociedad organizada sino el medio para formación de políticos con vocación, es decir, con pasión, medida y concientes de su responsabilidad. En las éticas de la santidad, de la convicción, lo valioso es el fin que se persiga sin importar las consecuencias; en contraste, las éticas de la responsabilidad ponderan las consecuencias de las decisiones políticas. Sólo tiene vocación ética para la política quien es conciente de sus paradojas: llegar a consecuencias deseables —en el caso de Weber, la fortaleza del Estado germano— a través de medios moralmente repugnantes. En la obra de Weber, la aporía a que llega el político evaluando su conducta según la intención se resuelve en una primacía de la política sobre la moral. Más aún —y esta será una de las vetas que explotará Carl Schmitt para su propia definición de lo político—, la moral agudiza el conflicto entre adversarios, mientras que la política de la responsabilidad debe convencer al político de la necesidad de negociar con ellos. Pero, atención, la política no tiene por qué ser necesariamente inmoral, pero siempre tiene que estar conciente el político de que su ejercicio está basado en una paradoja. La política no puede reducirse a la ética, porque lo inmoral —en esta visión extremadamente realista— es el empleo de la fuerza para la consecución de los objetivos de la elite de políticos profesionales. Pregunta y respuesta de Weber aparecen en un pasaje particularmente significativo de “La política como vocación”: “¿Cuál es, pues, la verdadera relación entre ética y política? [...] ¿Será verdad que es perfectamente indiferente para las exigencias éticas que a la política se dirigen el que ésta tenga como medio específico de acción el poder, tras el que está la *violencia*? La ética absoluta, sin embargo, ni siquiera se *pregunta* por las *consecuencias*. [...] Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a *dos* máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas: puede orientarse conforme a la ‘ética de la convicción’ o conforme a la ‘ética de la responsabilidad’. No es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad, o la ética de la responsabilidad, a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero si hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética [u otra]. Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así. Quien actúa conforme a una ética de la responsabilidad, por el contrario, toma en cuenta todos los defectos el hombre medio. [...] Como puede verse, no es la moderna falta de fe, nacida del culto renacentista por el héroe, la que ha suscitado el problema de la ética política. [...] La singularidad de todos los problemas éticos de la política está determinada sola y exclusivamente por su medio específico, la *violencia legítima* en manos de asociaciones humanas. [...] Es cierto que la política se hace con la cabeza, pero en modo alguno *solamente* con la cabeza. En esto tienen toda la razón quienes defienden la ética de la convicción. [...] Desde este punto de vista la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que puede tener ‘vocación política’” (*El político y el científico*, Madrid, Alianza editorial, 2000, pp. 161-177. Énfasis en el original).

⁹⁶ Me permito hacer esta comparación sólo para sugerir el tipo de dominio que está marcando Rawls con su noción de lo racional y que implica desembarazar a la moral kantiana de su

principios de la justicia como imparcialidad y no pondera sólo la idoneidad del medio en relación al fin, sino sobre todo la relación de justicia que se establece entre ambos extremos de la acción— y que se han configurado según los criterios de la elección *racional* y, por otro, la racionalidad práctica más amplia que significa la introducción, en la noción de lo *razonable*, de un principio de intersubjetividad con el cual evaluar los propios puntos de vista sobre lo político y el esquema justos de cooperación que es una sociedad bien ordenada. Rawls resuelve la aporía weberiana que privilegiaba la responsabilidad para el dominio de la política como vocación, haciendo a lo racional un subconjunto de lo razonable —la relación inversa es imposible—; a la responsabilidad un espacio incluido en la intención; a la razón instrumental un subconjunto de la razón práctica de cuño kantiano.

Lo racional es una noción distinta de la de lo razonable. Lo racional se predica de un solo agente unificado poseedor de capacidades de juicio y de deliberación, que persigue fines e intereses sólo en su propio beneficio. Lo racional de la conducta de una persona abstraída, por el talante formal de la

peticiones de santidad y ahogo del interés propio. Puede haber una recuperación del interés propio para el afianzamiento de una concepción política de la justicia en que, al final, no resulten incompatibles la justicia y el bien como racionalidad. Este esfuerzo por intentar una filosofía moral más *mundana* no es nuevo y sí sintomático de la precedencia de una tradición moral supererogatoria. Atrás de Rawls está, por supuesto, Kant; Aristóteles se encuentra antecedido por Platón. Aristóteles pretendía desembarazar a la teoría moral platónica de su afirmación del mal como ignorancia. La tesis central de la ética aristotélica, según Ingemar Düring (*cfr.* Aristóteles, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, especialmente el capítulo titulado “La ética de la convivencia humana”), es que está en nuestras manos la conducta virtuosa o viciosa; cada quien es responsable de su actuar y, así, se plantea la cuestión de cuál es el mejor punto de orientación para la acción humana. Aristóteles responde así en la *Ética eudemia* (traducción de Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994): “Podría suscitarse la cuestión de si es posible servirse de cualquier cosa tanto para su fin natural como también de otra manera [...] Si, pues, todas las virtudes son ciencias, podrá uno servirse de la justicia como si fuera la injusticia en cuyo caso el hombre se comportará injustamente obrando actos injustos como resultado de la justicia, como puede uno cometer errores de ignorantes partiendo de la ciencia; pero como esto no es posible, está claro que las virtudes no son ciencias. Y si no es posible sobre la base de la ciencia ser uno ignorante, sino solamente cometer errores y hacer las mismas cosas que se harían partiendo de la ignorancia, síguese que no podrá uno obrar por la justicia como lo haría por la injusticia. Pero puesto que la prudencia (*φρονησις*) es una ciencia y una forma de verdad, habrá de comportarse como la ciencia, o sea que cabe la posibilidad de que se conduzca uno de manera insensata gracias a la sensatez, y cometer los mismos errores que comete el necio” (1246a 25-1246b 5). En la decisión, finalmente, tiene que haber una instancia imperativa, a saber, la razón que dirige según el interés propio, pero según también la excelencia a que tiende su condición humana. *Mutatis mutando*, la *phrónesis* aristotélica está emparentada con la *racionalidad* rawlsiana.

filosofía rawlsiana, de su relación con los demás se transfiere, como adjetivo calificativo, al proyecto de vida que sostiene si se halla dentro de los márgenes impuestos por la elección racional. Racionales, de esta manera, también son los medios para realizar esos objetivos vitales siempre y cuando sean los más eficaces o probables. Rawls no está diciendo con esto que la racionalidad de los proyectos de vida sostenidos individualmente se torne egoísmo puro; al contrario, el agente racional ha de ponderar, por un lado, la compatibilidad de sus propios fines con la idea de cooperación justa que de hecho lo hace formar parte de una sociedad desde que nace —el que se realicen sus objetivos no sólo depende de su propio esfuerzo sino de la disposición de los demás a cooperar con él o a no obstaculizarlo en la comprensión de que sus pretensiones vitales no son ofensivas para la comunidad—y, por otro, los intereses de aquellas personas con las que se halla en una relación más estrecha que con el resto de la sociedad y respecto de las cuales está acentuado su sentido de la generosidad y responsabilidad. Lo que les falta a los agentes racionales es la forma particular de sensibilidad moral que subyace en el deseo de comprometerse en la cooperación justa como tal⁹⁷ y en

⁹⁷ Rawls señala, en una nota a pie de página en *Liberalismo político* (op. cit., p. 69) que los individuos considerados como agentes racionales carecen de “lo que Kant llama en *La religión dentro de los límites de la mera razón* [...] ‘la predisposición a la personalidad moral’ o, en todo caso, la forma particular de sensibilidad moral que subyace en la capacidad de ser razonable. El agente de Kant que es meramente racional sólo posee las predisposiciones a la humanidad y a la animalidad (para emplear sus términos); este agente entiende el significado de la ley moral, su contenido conceptual, pero no lo motiva actuar; para tal agente, se trata simplemente de una idea extraña”. Rawls no continúa el desarrollo de esta idea de lo *racional* en Kant, pero, me parece, es posible extraer un punto de vista intersubjetivo para la evaluación de la moralidad de las instituciones en, por ejemplo, los escritos de filosofía de la historia. A fin de cuentas, Kant tenía claro que el sujeto que actúa es también el que conoce y da prioridad a la razón práctica sobre la teórica. Por tanto, “[la conexión entre el sujeto que piensa y el sujeto que actúa] se establecerá mediante la doctrina de la libertad práctica, la cual constituye un ingrediente esencial del autoconocimiento. En efecto, somos conscientes de nosotros mismos no sólo como sujetos epistémicos poseedores de representaciones objetivas, sino además somos conscientes de nosotros mismos como agentes capaces de resistir inclinaciones y de elegir cursos de acción alternativos [...] [y] al ser consciente de la ley moral, uno es consciente de su propia libertad; i.e., para defender que el sujeto moral no puede ser distinto del sujeto cognitivo” (Dulce María Granja Castro, “¿Es solipsista el ‘Yo’ kantiano?”, en Dulce María Granja Castro (ed.), *Kant: De la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Anthropos, 1994, pp- 92-93. Y, también a fin de cuentas, en la doctrina jurídica kantiana, el contrato no marca un comienzo en la existencia del Estado ni señala un horizonte político y positivo respecto de un estadio previo apolítico e incivilizado; el contrato social no es comienzo de la historia del Estado sino un punto de vista al que nos podemos plegar para evaluar su justicia actual. Este punto de vista, al ponderar las razones de los demás embarcados en la empresa social cooperativo, no puede ser más que un punto de vista intersubjetivo muy próximo al de lo *razonable* según Rawls.

los términos del reconocimiento de lo que otras personas, y no sólo él en el marco de su proyecto de vida buena, podrían suscribir. Y no es que Rawls esté constituyendo a lo *razonable* como derivado de una doctrina comprensiva de largo aliento, por ejemplo el kantismo, al identificarlo sin más con la conciencia moral; simplemente se trata de que la idea de lo *razonable* implica no una reescritura profunda de nuestras propias conciencias en términos de un deber ser absoluto, sino, más sencillamente, el vínculo con la idea de la cooperación social justa. Hasta ahora sólo una cosa es clara: la justicia como imparcialidad considera a lo *razonable* y lo *racional* como dos ideas básicas distintas e independientes. En la tradición filosófica se ha pretendido, en el tenor de lo que Luis Salazar ha denominado el *síndrome de Platón*,⁹⁸ situar a la base de la comprensión política exclusivamente la idea de racionalidad. Así, pareció más plausible ofrecer una respuesta de tipo cartesiano —que resolviera el escepticismo moral en paralelo al epistemológico ofreciendo un punto arquimédico de asiento— a los problemas de la fundamentación de lo político: si lo razonable puede derivarse de lo racional, es decir, si algunos principios de justicia definidos pueden derivarse de las preferencias particulares, de las decisiones o de los acuerdos de agentes meramente racionales, entonces lo razonable estará por fin asentado sobre bases firmes. La justicia como imparcialidad rechaza la posibilidad de hacer derivar, y

Véase una explicación más amplia de esta idea de contrato social kantiano en Wolfgang Kersting, *Filosofía política del contractualismo moderno*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Plaza y Valdés, 2001, especialmente el capítulo “El contractualismo del derecho racional de Kant”.

⁹⁸ “[E]l síndrome de Platón parece suponer la reducción de los ideales políticos a los ideales propiamente filosóficos. Tal reducción parece conducir a paradojas y traslapes insostenibles, en la medida en que no reconoce la especificidad e irreductibilidad tanto de las actividades e instituciones políticas [...] pretendiendo subordinarlas a ideales ligados a la vida especulativa, guiada por intereses epistémicos y éticos seguramente defendibles pero que, trasladados al terreno político, asumen rasgos ferozmente autoritarios y dogmáticos. La confusión de criterios y principios buenos para evaluar teorías y argumentos filosóficos con los criterios y principios que pueden y deben regular la vida política, acaba por generar la tentación inversa de subordinar la reflexión filosófica a procedimientos y modalidades de decisión política. De hecho, ni los filósofos pueden convertirse en reyes sin traicionar los imperativos de la filosofía, ni los políticos pueden transformarse en filósofos sin volverse déspotas caricaturescos. En fin de cuentas, por ello, parece preferible asumir que la pluralidad de ideales y formas de vida, lejos de ser un obstáculo para una vida social razonable o incluso para el desarrollo de buenas filosofía [...] es la condición de existencia de las mismas”. Luis Salazar Carrión, *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1997, pp. 399-400. Es curioso como el realismo crudo de Salazar coincide con Rawls en la necesidad del trabajo de abstracción en la filosofía política para recuperar lo específico de su ámbito de reflexión.

subordinar, lo razonable de lo racionalidad; claro que tampoco establece la relación de jerarquía inversa. Dentro de la idea de cooperación justa, se entiende a lo razonable y lo racional como ideas complementarias. Los agentes meramente razonables no tendrían objetivos propios que quisieran promover mediante la cooperación justa; y a los agentes meramente racionales les falta el sentido de la justicia compartido y no reconocen la validez independiente de las exigencias de los demás. Parafraseando a Rawls, la sociedad razonable no es una sociedad de santos ni de egocéntricos, simplemente es parte de un mundo al que no le atribuimos muchas virtudes en la vida diaria, hasta que nos vemos en peligro de ser privados de él:

[E]s a través de lo razonable como entramos como iguales al mismo mundo público de los demás y que nos alistamos para proponer o aceptar, según sea el caso, los términos justos de la cooperación con ellos. Estos términos, establecidos como principios, especifican las razones que hemos de compartir y reconocer públicamente ante unos y otros, como base de nuestras relaciones sociales. En la medida en que seamos razonables, estaremos preparados para elaborar el marco del mundo público social, marco que es razonable esperar que todos suscriban y de acuerdo al cual todos actúen siempre y cuando confiemos en que los demás harán lo mismo. Si no podemos confiar en las demás personas, entonces sería irracional o en perjuicio de uno mismo actuar de acuerdo con estos principios. Sin un mundo público establecido, lo razonable puede suspenderse, y acaso nos quedemos en gran medida sólo con lo racional, aunque lo razonable siempre nos obliga en foro interno.⁹⁹

El primer aspecto, como ya se dijo, básico de la condición de razonable es que el individuo esté dispuesto a proponer términos justos de cooperación y a cumplir con ellos en reciprocidad con los demás. El segundo aspecto básico sería la disposición para reconocer las *cargas del juicio* y aceptar sus consecuencias en la aplicación de la razón pública; y el desarrollo de este rubro por parte de Rawls responde a la pregunta por las circunstancias que nos impedirían, aún tras una cuidadosa reflexión en términos de razón pública, alcanzar un acuerdo razonable. Los intereses difieren y las personas a menudo no pueden distanciarse de sus opiniones ordinarias, por ello el acuerdo no se produce y no nos causa extrañeza

⁹⁹ John Rawls, *Liberalismo político*, op cit., p. 71.

que así sea; pero hay un caso que despierta aún mayor perplejidad a Rawls: el que, habiendo intereses comunes y personas dispuestas a distanciarse de la tradición y razonar en términos políticos, aún así el acuerdo siga sin producirse. Entonces, para responder a la pregunta sobre el acuerdo acerca de una concepción política de la justicia que llegue a ser estable en una sociedad razonablemente plural, hay que interrogarse primero por las fuentes del desacuerdo razonable. Dados sus poderes morales compartidos —el de formarse una noción de bien y un sentido de la justicia—, todos compartimos una misma razón humana que nos posibilita a hacer inferencias, ponderar evidencias y equilibrar las opiniones encontradas. La idea del *desacuerdo razonable* implica la explicación de las fuentes del desacuerdo entre las personas razonables con estos poderes morales desarrollados; y las fuentes no son otras que las, así llamadas por Rawls, *cargas del juicio*. En el reconocimiento de la existencia de cargas del juicio generadoras del desacuerdo razonable está implícita la aceptación del riesgo que entraña el ejercicio correcto y concienzudo de la razón en el transcurso ordinario de la vida política.

Las principales fuentes de desacuerdo razonable son: a) el que la evidencia empírica que se presente como prueba sea conflictiva y compleja, y por tanto, difícil de valorar; b) el que, aún y cuando haya coincidencia en las clase de consideraciones que son relevantes para el caos, prevalezca el disenso acerca de su peso e importancia; c) el que nuestros conceptos en general sean de por sí vagos y permanezcan en un rango suficiente de indeterminación como para autorizar la siempre controvertible labor del intérprete; d) el que la manera en que valoramos las evidencias y sopesamos los valores morales se halle determinado por nuestra trayectoria vital completa, uno de cuyos síntomas no es la homogeneidad; e) el que se presenten diferentes clases de consideraciones normativas y de diferente fuerza en ambos bandos en disputa y se dificulte conseguir una valoración de conjunto; y f) el que cualquier sistema de instituciones esté limitado en los valores que puede admitir, de manera que hay que hacer una selección de entre toda la gama de valores morales y políticos que podrían ser llevados a efecto. Al apuntar estas seis formas de la carga del juicio, Rawls no

niega que los prejuicios, las predilecciones, los intereses personales o grupales, la ceguera y la obstinación desempeñen un papel importante en la no coincidencia de los juicios humanos; pero estas fuentes de desacuerdo irrazonable forman un marcado contraste con aquellas compatibles con la situación en que todo el mundo es plenamente razonable.

Como ya se dijo, el segundo aspecto fundamental de la razonabilidad es el reconocimiento y la disposición para asumir las cargas del juicio. Este segundo elemento de la condición de lo razonable limita lo que creen los individuos y que puede justificarse ante los demás. Rawls supone que las personas razonables sostienen sólo *doctrinas comprensivas razonables* y estas se caracterizan por tres hechos principales: ser un ejercicio de la razón teórica, abarcar los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana y pertenecer a una tradición de pensamiento más o menos fija. Cada doctrina organiza y caracteriza valores reconocidos de modo que sean compatibles unos con otros y expresen una concepción inteligible del mundo; y en esto, cada una se distingue de las demás. Las doctrinas comprensivas son ejercicios simultáneos de la razón práctica —en lo que tiene que ver con la formulación de valores que definan puntos de vista generales sobre el mundo— y la razón teórica —en lo tocante a la articulación del todo en un conjunto coherente y autosustentable—. Y, como consecuencia de los puntos anteriores, cada doctrina se quiere establece en el transcurso del tiempo; tienden ellas a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, se consideran buenas razones. Rawls hace un énfasis especial en estas *cargas del juicio* como una de las piedras de toque para la constitución del espacio de lo razonable: y así es porque si se permite, como se supone debe hacerlo una vida institucional democrática, a los individuos ejercitar sus capacidades racionales libremente, inevitablemente estos harán constantemente juicios diversos que los llevarán a conclusiones diversas acerca de un mismo asunto. Los ciudadanos razonables, por tanto, aceptan que el desacuerdo es un resultado lógico de la actividad de la razón humana en una sociedad lo suficientemente tolerante con la pluralidad de puntos de vista comprensivos y que en ese respeto a la razón humana en su libre juego pueden

encontrar un motivo de unidad. Para Rawls, “lo razonable está conceptualmente vinculado al pluralismo de valores y puntos de vista propios de una sociedad democrática, pero, al mismo tiempo, plantea un principio de unidad política de esta diversidad”.¹⁰⁰

La evidente y fundamental consecuencia del hecho de las cargas del juicio es que no todas las personas razonables profesan la misma doctrina comprensiva. Dado que existe un espectro lo suficientemente amplio de doctrinas comprensivas razonables como para mover a los individuos a la moderación, se afirma que ninguna de ellas puede ser verdadera y así constituirse como el punto de vista privilegiado sobre lo político y que el Estado tendría que imponer. La doctrina que profesa cualquier persona razonable no es sino una de tantas. Y, más aún, las personas razonables considerarán irrazonable utilizar el poder político, en caso de que lo tengan, para reprimir puntos de vista comprensivos que no son irrazonables aunque divergentes del personal. Las personas razonables están concientes de que las cargas del juicio establecen límites a lo que puede ser justificado razonablemente para los demás y así es que suscriben la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento. Por lo tanto, se revela que la condición de razonable no constituye una idea epistemológica aunque lo parezca —y de hecho haya implícita toda una teoría de la imposibilidad de alcanzar certezas cuyo correlato sea la verdad y completud en un sentido ontológico—; más bien es parte de un ideal político de la ciudadanía democrática que incluye la idea de la razón pública. El contenido de este ideal abarca lo que los ciudadanos libres e iguales, en tanto que personas razonables, pueden exigir unos de otros respecto de sus puntos de vista comprensivos razonables.

Ahora bien, Rawls se cuida de suscribir el escepticismo que parecieran sugerir las cargas del juicio. La explicación de esas cargas no debe entenderse como un argumento escéptico si es que ha de ser posible un consenso traslapado de las doctrinas comprensivas razonables; las cargas del juicio no implican un análisis filosófico de las condiciones del conocimiento, sino que se limitan a explicitar algunas de las circunstancias que dificultan el consenso en el terreno de

¹⁰⁰ Jesús Rodríguez Zepeda, “De la racionalidad a la razonabilidad...”, *op. cit.*, p. 170.

los juicios políticos. El liberalismo político, de ahí la vinculación con el movimiento de Reforma religiosa del siglo XVI que Rawls viene señalando desde el principio de su argumentación, no cuestiona que muchos juicios de valor políticos y morales de cierta clase sean correctos ni pone en entredicho la posible veracidad de profesiones de fe; de esto se deriva la afirmación rawlsiana de que no debemos ser vacilantes o escépticos acerca de nuestras propias creencias. Al contrario, debemos reconocer la imposibilidad práctica de llegar a un acuerdo político razonable y viable en el juicio acerca de la veracidad de las doctrinas generales.

¿La distinción entre el hecho del pluralismo como tal y el pluralismo razonable afecta la exposición de la justicia como imparcialidad? Recordemos que esta exposición la hizo Rawls en dos etapas, y en la primera estableció el punto de vista que definen los principios alusivos como independiente y recuento de una concepción política de la justicia que se aplica a la estructura básica de la sociedad y articula los valores de la justicia política y los de la razón pública. Hasta este momento de la exposición, debe replicarse que los principios de la justicia como imparcialidad serían seleccionados de igual manera en una sociedad donde esté instituido el pluralismo como tal que en otra donde se haya instaurado un pluralismo razonable, dado que las partes deben garantizar siempre sus derechos y libertades básicos. El pluralismo razonable no representa un problema de compatibilidad con los principios de la justicia como imparcialidad; pero, si las partes suponen que es el pluralismo como tal el reinante, y que por tanto puede haber doctrinas comprensivas que se suprimirían una vez instituido el esquema de cooperación, deberían fijar todavía con mayor vehemencia las libertades de conciencia y de pensamiento. Entonces, Rawls concluye que en la primera etapa de exposición de la justicia como imparcialidad, el contraste entre los dos tipos de pluralismo no afecta el contenido de la justicia como imparcialidad. El pluralismo como tal, el que no reconoce la existencia de las cargas del juicio, se empata con una cierta visión irracionalista y simplista de la política: porque bastaría adoptar el punto de vista adecuado y único para conseguir el consenso y ahogar la disidencia; y si la justicia como imparcialidad logra apoyo en esta situación poco propicia para el énfasis en la igual libertad, entonces se revela como una

concepción política fuerte y lo suficientemente amplia como para cobijar bajo el techo de valores políticos que plantea a un número extenso de puntos de vista, aún los menos favorables a la razón ¿Qué decir de la segunda etapa? Aquí ya se tiene que introducir necesariamente la idea del consenso traslapado, dado que la cuestión de la estabilidad surge cuando ya se han seleccionado los principios de justicia; y, por tanto, requerimos la instauración de un pluralismo razonable que convierta a una concepción política de la justicia en el foco de consenso.

Una teoría de la justicia es, obviamente, estable en el plano exclusivamente teórico cuando se ha construido en un ejercicio coherente y exhaustivo de la razón práctica. Pero no sucede necesariamente lo mismo con una sociedad regida por los principios de tal teoría. Rawls desea que su idea de propiedad sea de un apropiado realismo, por ello supone que existe en circunstancias de justicia que pueden clasificarse en dos grandes grupos: por un lado, las circunstancias objetivas de escasez moderada y, por otro, las circunstancias subjetivas de la justicia. Estas últimas, en general, corresponden al hecho del pluralismo como tal, aunque prevalece la idea de que en una sociedad orientada según la justicia como imparcialidad, además, se incluirá el hecho del pluralismo razonable. Los principios de la justicia requieren, por tanto, un reconocimiento público en sociedades plurales que, para Rawls, se articula en tres niveles. El primer nivel se logra cuando la sociedad está efectivamente ordenada por principios públicos de justicia, estos son aceptados por los ciudadanos en situación de reciprocidad y el reconocimiento de los mismos se reconoce públicamente. Este primer nivel se moldea fácilmente en la posición original, ya que es en ese momento de abstracción cuando requerimos que las partes, como representantes nuestros, valores las concepciones de la justicia recordando que los principios en que concuerden deben servir como concepción pública y política de la justicia. El segundo nivel del reconocimiento público se refiere a las creencias generales acerca de la naturaleza humana y el funcionamiento ordinario de las instituciones, creencias a la luz de las cuales pueden aceptarse los mismos primeros principios de la justicia. Este nivel se modela por el velo de la ignorancia y, en tal sentido, consiste en que las creencias que utilicen las partes al ponderar las concepciones

de la justicia también tienen que ser de reconocimiento público y no estar interferidas por las razones particulares que se sustentan en puntos de vista comprensivos de largo aliento. El velo de la ignorancia, ya lo sabemos, es un punto de vista al que se imponen restricciones con miras a considerar a los individuos como ciudadanos iguales y, a este respecto, bien se podría objetar a Rawls el que quizás se produciría una mejor elección de la justicia si tomáramos en cuenta todas las creencias verdaderas. ¿Por qué no es la más razonable concepción de la justicia aquella que está basada en toda la verdad y no en creencias comunes? Por ahora, la respuesta a esta pregunta quedará pendiente. El tercer nivel está relacionado con la justificación plena de la concepción pública de la justicia, siempre y cuando se presente en sus propios términos; esta justificación incluye todo lo que todos podamos decir cuando exponemos y fijamos la justicia como imparcialidad y se hace públicamente también. Finalmente, los puntos de vista de todos —“el punto de vista de usted y mío”,¹⁰¹ sentencia Rawls—¹⁰² debemos modelarlos mediante nuestra descripción del pensamiento y de los juicios de ciudadanos plenamente autónomos en la sociedad bien ordenada de justicia como imparcialidad.

Respecto del reconocimiento público, se confirma la idea de sociedad política como distingue de otras asociaciones por dos rasgos fundamentales: primero, porque especifica una relación entre personas dentro de la estructura

¹⁰¹ John Rawls, *Liberalismo político*, op cit., p. 85.

¹⁰² Este punto de vista es muy similar al planteado por Thomas Nagel desde ninguna parte (from Nowhere): “La pregunta es la siguiente: ¿de qué modo es posible que seres limitados como nosotros modifiquen su concepción del mundo al punto de que ya no sea sólo la visión que tienen desde la posición que ocupan, sino, en cierto sentido, una visión desde ningún lugar, que comprenda e incluya el hecho de que el mundo contiene seres que la poseen, que explique el por qué el mundo aparece ante ellos como lo hace antes de que se haya formado esa concepción? [...] En la actualidad se nos empuja a pensar en nosotros mismos como organismo contingentes producidos arbitrariamente por la evolución. No hay ninguna razón en principio para esperar que una criatura finita como ésta pueda hacer algo más que acumular información en el nivel perceptual y conceptual que ocupa por naturaleza. Más, según parece, así no son las cosas. No sólo podemos formarnos la simple idea de un mundo que nos contiene y del cual forman parte nuestras impresiones, sino que podemos dotar esta idea de un contenido que nos aleja mucho de nuestras impresiones originales. La sola idea del realismo [opuesta por Nagel al escepticismo], la idea de que hay un mundo que nos contiene no implica nada específicamente acerca de la relación entre las apariencias y la realidad, salvo que nosotros, tanto como nuestras vidas interiores, formamos parte de la realidad. Este reconocimiento presiona a la imaginación para rehacer nuestra representación del mundo, de modo que no sea ya una visión desde aquí” (Una visión de ninguna parte, op cit., pp. 103-104).

básica de la sociedad como conjunto cerrado y, segundo, porque, aunque el poder político es siempre coercitivo, en un régimen constitucional, se trata siempre del poder del público —dispuesto a proponer, escuchar y debatir argumentos según una idea de razón pública—, mejor que del pueblo —entidad amorfa que no siempre es posible desligar de su matriz histórico-cultural y, por tanto, contingente—. Por tanto, es necesario que los términos justos de la cooperación social —los fundamentos de las instituciones— entre ciudadanos considerados libres e iguales satisfagan los requisitos del pleno reconocimiento público y estén siempre expuestos al escrutinio público.

Ahora bien, respecto del tercer nivel de reconocimiento público de la justicia se plantea la necesidad de que los ciudadanos consideren los principios desde la imagen que tienen de ellos mismo y de los juicios políticos que pueden permitirse. Por ello, Rawls va a tener que distinguir entre la *autonomía racional* y la *autonomía de los ciudadanos*, por decirlo de algún modo, caracterizada razonablemente por contraste con lo racional de la primera forma y va a tener que explicar cómo es que las condiciones impuestas a las partes en la posición original, junto con la descripción de sus deliberaciones, modelan tanto esas concepciones como el modo en que piensan los ciudadanos de sí mismos en tanto seres libres e iguales. Como ya se vio, los ciudadanos se perciben a sí mismos como libres en su calidad de poseedores del poder moral para modelar y ajustar una idea de lo bueno para sí mismos, en su calidad de fuentes autolegitimizadoras de reclamos y demandas válidas y en su calidad de seres capaces de asumir las responsabilidades por la elección de sus fines de vida. Esta caracterización de los individuos como personas morales fundamenta su autonomía racional. La autonomía racional se manifiesta, de esta manera, en el ejercicio de la capacidad de los individuos para formar, revisar y aspirar a una concepción del bien y en la capacidad de deliberar de acuerdo con esta concepción. Pero todavía se trata de un punto de vista puramente racional modelado por la consideración de la posición original como un caso de justicia puramente procedimental; esto significa que cualesquiera principios que seleccionen las partes de la lista de opciones que les sea presentada, éstos serán considerados como justos. La característica esencial

de la justicia puramente procesal, en contraste con la justicia procedimental o procesal perfecta, es que lo justo queda especificado por el resultado del procedimiento, cualquier que éste sea: no existe un criterio previo que verifique la corrección del resultado o lo enmiende si no lo es. Si consideramos a la posición original como un caso de justicia puramente procedimental, es la deliberación de las partes la que modela la autonomía racional de los ciudadanos.

Las partes, considera Rawls, son racionalmente autónomas en este contexto de dos maneras: primero, siendo los principios elegidos el resultado de un proceso de deliberación racional que se prevé habrán de llevar a cabo las partes y, segundo, caracterizando a los intereses que sirven de guía a las partes como de orden o índole superior para la existencia de la personalidad moral de los individuos. La autonomía racional, como caso de justicia procedimental imperfecta, no plantea ningún problema de estabilidad, pues lo que importa es la corrección del resultado, sea cual sea, según el proceso de deliberación limitado por la posición original:

Observemos que la autonomía racional no es sino un aspecto de la libertad, y difiere de la autonomía plena. Cuando pensadas simplemente como autónomas y racionales, las partes no son sino personas artificiales que ideamos para que habiten en la posición original, como un recurso de representación. Es por eso la etiqueta [...] “artificial, no política”. “Artificial” se entiende aquí en el sentido que tenía antaño, el de caracterizar a algo como artificio de razón, pues tal es la posición original.¹⁰³

Esta consideración puramente artificial de los individuos no suministra el punto de vista desde el cual resolver el problema de cómo las partes pueden llegar a un acuerdo racional sobre principios específicos de justicia que protejan los diversos —y a veces enfrentados— intereses suscritos por esas mismas partes según sus ideas de lo bueno y lo justo. Para resolver el problema, hay que transitar de la idea de la autonomía racional, y circunscrita a los principios de la elección racional, a la noción de autonomía plena, que es la que constituye a ese mismo individuos racional como un ciudadano razonable y enfrentado a la negociación política

¹⁰³ John Rawls, *Liberalismo político*, op cit., p. 89.

según una idea de razón pública apta para zanjar las cuestiones más álgidas que plantea la convivencia en una sociedad cerrada.

La autonomía racional de los ciudadanos es modelada en la posición original mediante la manera en que las partes deliberan a través de sus representantes. En contraste, la plena autonomía de los ciudadanos se modela mediante los aspectos estructurales de la posición original, a saber, por la manera en que las partes están situadas una respecto de la otra y por los límites impuestos a la información que habrá de ser material para la deliberación final. Son los ciudadanos, y no las partes, quienes gozan de autonomía plena y la realizan cuando actúan en conformidad con principios de justicia que especifican los términos justos de la cooperación que están dispuestos a tener entre sí. Se acentúa entonces la transición de la consideración puramente individual y racional de los individuos como suficiente para sustentar la justicia como imparcialidad a la caracterización de la ciudadanía emanada de la personalidad moral que, en un ejercicio pleno y libre de las razones práctica y teórica, constituye una pluralidad de visiones sobre el mundo al interior de una sociedad cerrada. Los principios de elección racional no son lo suficientemente amplios como para elevarse a valores políticos, pues no suponen una relación dialógica e intersubjetiva entre las concepciones de lo bueno. La ciudadanía se plantea a partir de valores políticos, mientras que la autonomía racional pondera sobre todo, aunque no exclusivamente, la idoneidad de los medios que habrán de lograr el proyecto de vida individual.

Y distingo, con Rawls, el que no sea exclusivamente el tamiz de la eficiencia por el que los individuos filtran los elementos constituyentes de un proyecto de vida buena: de entrada, dichos proyectos no pueden ir más allá de lo que les marca la ley —la intensidad del deseo no es justificación para la trasgresión de la ley—, pero todavía no están especificados como políticos los valores que cada ciudadano embona con los principios de la justicia para lograr su aceptación. Para decirlo claramente, los valores que sustentan la justicia como imparcialidad han sido, en el primer análisis rawlsiano extraíble de *Teoría de la justicia*, de talante más moral que político y tal situación se ha revelado cuando no

logró constituirse como una construcción teórica lo suficientemente amplia para incluir a las tradiciones políticas diversas y afirmarse desde el interior de cada una de ellas. Dice Rawls que

[...] la plena autonomía es un logro de los ciudadanos: se trata de un valor político, no ético. Por esto quiero decir que se realiza en la vida pública afirmando los principios políticos de la justicia y ejerciendo las protecciones de los derechos y libertades básicos; también se realiza participando en los asuntos públicos de la sociedad y compartiendo la autodeterminación colectiva a través del tiempo. Esta autonomía plena de la vida política debe distinguirse de los valores éticos de la autonomía y de la individualidad, que pueden aplicarse a toda la vida, tanto la social como la individual, como se expresan en los liberalismos comprensivos de Kant y de Mill. La justicia como imparcialidad pone el acento en este contraste: afirma la autonomía política para todos, pero deja que el peso de la autonomía ética lo decidan los ciudadanos por separado a la luz de sus doctrinas comprensivas.¹⁰⁴

En primera instancia, la satisfacción de la condición del pleno reconocimiento público es necesaria para lograr la plena autonomía ciudadana, ya que sólo si están plenamente disponibles al público la explicación y la justificación de la justicia como imparcialidad, los ciudadanos lograrán el entendimiento de sus principios en armonía con la noción de la sociedad como un esquema justo de cooperación. De lo anterior se puede inferir que los elementos básicos de la plena autonomía habrán de modelarse estructuralmente en la posición original al momento de especificarse las condiciones razonables que impongan las partes como racionalmente autónomas. Los ciudadanos realizan su autonomía actuando de conformidad con la concepción política de la justicia y guiados por una razón pública que los lleva a buscar lo conveniente en su vida pública y en la no pública.

Los ciudadanos razonables primero se constituyen en individuos racionales. Por lo tanto, ya es posible enumerar los elementos básicos de las concepciones de los ciudadanos como racionales y como razonables. Al principio, están los elementos básicos de la racionalidad individual: los dos poderes morales, es decir, la capacidad de tener un sentido de la justicia y la capacidad de tener una concepción del bien. Estos elementos se desdoblan en varios requisitos

¹⁰⁴ John Rawls, *Liberalismo político*, op cit., p. 91.

necesarios para el ejercicio de las capacidades morales: por un lado, el poder intelectual de formar juicios y, por otro, la concepción del bien interpretada a la luz de un punto de vista comprensivo que, con el transcurso del tiempo en una sociedad bien ordenada y el fortalecimiento del sentido de la justicia, devendrá en razonable. También se supone que los ciudadanos poseen las requeridas capacidades y aptitudes para ser miembros normales y cooperadores de la sociedad durante toda la vida. Hasta aquí está desglosada en sus componentes la autonomía racional.

Además de estos, los ciudadanos poseen, afirma Rawls, cuatro características especiales que pueden considerarse aspectos de su *razonabilidad* y de su posesión de esta forma de *sensibilidad moral*: a) su disposición para proponer términos justos de cooperación que se espera suscriban los demás ciudadanos, así como su voluntad de acatar estos términos, siempre y cuando se confíe en que los demás harán otro tanto; b) su reconocimiento de las cargas del juicio como limitaciones de lo que puede justificarse ante los demás, para afirmar sólo las doctrinas comprensivas que sean razonables; c) la posesión de un respeto a sí mismos en tanto que ciudadanos, lo que se expresa en su deseo de ser miembros cooperadores de la sociedad y reconocidos así por los demás; y d) la posesión de una *psicología moral razonable*, que Rawls cree legítimo adscribir a los ciudadanos como consecuencia de su caracterización no sólo como individuos racionales sino también como razonables y que puede exponerse brevemente de la siguiente manera. Los ciudadanos poseen, en adición a todo lo anterior, la capacidad de adquirir concepciones de justicia e imparcialidad y el deseo de actuar en consecuencia, la disposición a tomar su parte en el esquema cooperativo cuando están seguros de que los demás harán lo mismo, la capacidad de incrementar su confianza en los demás involucrados en la sociedad como empresa común cooperativa, el sostenimiento de compromisos sociales según una idea de justicia en el largo plazo y la preocupación por el aseguramiento gradual, en paralelo, de las libertades básicas y los intereses fundamentales.

La psicología moral que Rawls completa en el *Liberalismo político* se deriva, ante todo, de la concepción de la justicia como imparcialidad y no tiene

pretensiones científicas: su origen está en un esquema de conceptos y principios para expresar cierta concepción política de la persona y expresar un ideal de ciudadanía que resulte plausible: Efectivamente, las herramientas de la ciencia dura no son las que Rawls emplea para definir psicológicamente a su persona moral, pero en el reconocimiento de sus propósitos queda descartada una visión *psicologista*, falsamente *psicológica*, de la misma. La naturaleza humana y su psicología natural son permisivas, mientras no impliquen la estructuración de notas con carácter necesario acerca de la naturaleza humana. Como cualquier otra concepción política, la justicia como imparcialidad, para que sea practicable, sus exigencias y su ideal de ciudadanía deben ser tales que las personas puedan entenderla y practicarla, y que estén suficientemente motivadas para realizarla.

VIII.

EL CARÁCTER RAZONABLE DE UNA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LA JUSTICIA

...hay como una idea de Patrick Bateman, una especie de abstracción, pero no hay un yo auténtico, sólo una entidad, algo ilusorio, y aunque yo pueda disimular mi fría mirada y tú puedas estrechar la mano y notar que su carne aprieta la tuya y puede que hasta puedas considerar que nuestros estilos de vida son parecidos: sencillamente, yo no estoy aquí. Me resulta difícil tener sentido en un determinado nivel. Mi yo es algo fabricado, una aberración. Soy un ser humano no contingente. [...] Mi conciencia, mi piedad, mis esperanzas desaparecieron hace tiempo (probablemente en Harvard), si es que existieron alguna vez. [...] Con todo, todavía me aferro a una sencilla y triste verdad: nadie está a salvo, nadie se ha redimido.

Bret Easton Ellis, *American Psycho*

Es posible rastrear la permanencia de los rasgos enumerados de lo *razonable* en las dos etapas en que Rawls se propone defender, en el *Liberalismo político*, que la justicia como imparcialidad, primero, es una concepción netamente política y, segundo, tiene una estabilidad suficiente como para establecerse en una sociedad dividida por las distintas creencias que profesan sus ciudadanos. Respecto de la primera etapa, la de justificación de la elección de los principios de igual libertad y diferencia en la posición original típica del contractualismo —como recurso de representación moral más que punto de transición entre un estadio prepolítico y otro político y civilizado—, Rawls afirma que lo *razonable* es el criterio que legitima las normas de cooperación que han de ser colectivamente aceptadas. Los ciudadanos concientes de la *razonabilidad* que se necesita para aceptar una concepción política de la justicia, como punto de vista sostenido independientemente y al margen de la pluralidad de doctrinas comprensivas que profesan los ciudadanos, se fijan la disposición y voluntad para respetar y defender una serie de principios políticos en los que han acordado libremente. En esta primera etapa, “lo razonable vendría a explicar por qué los términos de

cooperación alcanzados a través del proceso deliberativo del contrato han de ser considerados obligatorios y moralmente vinculantes para las partes involucradas en su elección”.¹⁰⁵ Respecto de la segunda etapa, la de la confección del consenso traslapado entre las distintas doctrinas y que tendría como foco una concepción política de la justicia, Rawls sostiene que lo *razonable* es el criterio que establece las características de los argumentos políticos que habrán de lograr la aceptación de todas las visiones comprensivas. Para este segundo momento, el “criterio de discriminación entre los argumentos que podrían ser moralmente relevantes para un consenso traslapado y los que no podrían aspirar a serlo” estaría dado por lo razonable, que, de esta manera, también establecería la distinción entre los criterios políticos y los comprensivos en el ámbito de la discusión pública. Logrando una perspectiva de conjunto del espacio de publicidad y dialogicidad que ha establecido lo *razonable* en las dos etapas del constructivismo político rawlsiano, es posible entender que aquella noción se constituye como la instancia moral que garantiza, por un lado, tanto la *obligación* a que somete una teoría de la justicia a los ciudadanos que han aceptado libremente sus principios, como, por otro, también la *estabilidad* que puede acarrear la misma al regular el espacio público democrático en que se presentan los ciudadanos con sus particulares visiones comprensivas.

La justicia como imparcialidad, como punto de vista normativo localizado en la tradición política del liberalismo, está definida en buena medida por la prioridad que da a la idea de *lo justo* sobre el concepto de bien. Sin embargo, tal prioridad no niega el concepto de bien individualmente logrado. Rawls no hace de lo *racional* y lo *razonable* nociones enfrentadas en el seno del individuo; más bien, la *racionalidad* y la *razonabilidad* encontrarían su espacio de complementación en la figura jurídica de la ciudadanía y, por tanto, en el ideal de la razón pública. Lo justo y el bien, afirma Rawls ahora, deben articularse de una manera complementaria. En la justicia como imparcialidad, la prioridad de lo justo significa que los principios de la justicia imponen límites acerca de las formas de vivir permisibles que se

¹⁰⁵ Jesús Rodríguez Zepeda “De la *racionalidad* a la *razonabilidad*: La reforma de la filosofía moral en John Rawls”, *op. cit.*, p. 171.

derivan de lo que cada ciudadano considere como bueno y conveniente. Las exigencias ciudadanas que trasgredan los principios de igual libertad y diferencia en cuanto a las oportunidades, no tienen peso alguno en el espacio de lo público. Así, la justicia como imparcialidad, de alguna manera, traza un límite —que entiende siempre está sujeto a revisión— entre los modos de vida permisibles y los que no deberán serlo, pero lo hace sin invocar el punto de vista comprensivo de algún ciudadano en particular y sólo se atiene a la idea de razón pública.

Como ya advirtió Rawls, una doctrina comprensiva se distingue de una concepción política de la justicia en tres aspectos fundamentales: es una concepción moral elaborada específicamente para la estructura básica de la sociedad, la adhesión a ella no presupone la aceptación de ningún punto de vista comprensivo ciudadano en particular sino que es condición de la ciudadanía mantenida en pie de igualdad y en consecuencia, finalmente, se formula en los términos de una cultura política democrática. El liberalismo político se limita, en este sentido, a presentar una concepción política de la justicia para las instituciones principales de la vida política y social y no para todas las parcelas de la cultura humana. Y, como efectivamente, el liberalismo político hace complementarios esta concepción política de la justicia y ciertas ideas del bien, habrá que decir como su carácter deontológico limita a estas últimas: primero, debe tratarse de ideas que de hecho sean compartidas, o puedan llegar a serlo, por los ciudadanos considerados como libres e iguales; y, segundo, las mismas no deben presuponer ninguna doctrina plenamente o parcialmente comprensiva. En la injusticia como imparcialidad, está ahora claro, todas estas restricciones se encaminan a mantener la prioridad de lo justo.

La justicia como imparcialidad contiene, señala Rawls, implícitas cinco ideas fundamentales del bien y es posible demostrar que ninguna de ellas se impone, con los recursos de algún tipo de carga comprensiva, al concepto de lo justo. Primero está la idea del *bien como racionalidad*, que supone que los integrantes de una sociedad democrática sostienen un plan de vida racional que les sirve para programar sus actividades a corto y largo plazo y, en función de tales objetivos, hacer un empleo adecuado de los recursos a su alcance. Al

respecto, una teoría de la justicia que quiera conseguir ser el foco de un consenso traslapado deberá atender esta caracterización de la racionalidad humana, que no dice qué planes de vida buena deben ser atendidos en particular ni descalifica aquellos que le parezcan poco loables —lo cual, por otra parte, sólo podría hacerse desde un punto de vista comprensivo—, sino que más bien toma en cuenta los propósitos humanos y su satisfacción como parte del bien general.

Después, se supone la noción de *bienes primarios*, derivada de la relevancia que para la teoría de la justicia como imparcialidad tiene el que los ciudadanos sean capaces de formarse un proyecto de vida racional y que requieran tales bienes siempre en una cantidad constante. La idea de ciudadanía, así, evidencia su construcción netamente política y libre de presupuestos comprensivos; los bienes primarios son necesarios para lograr el pleno desarrollo de todos los ciudadanos en pie de igualdad y no sólo de los que profesan una determinada doctrina comprensiva. En el mismo sentido, los bienes primarios — las exigencias que se pueden enarbolar en el foro público para proteger el proyecto de vida individual— no lo son en función de la intensidad del deseo que manifiestan sino que, de antemano, se hallan limitados por lo que legítimamente, es decir, de acuerdo a una idea de lo justo, se puede demandar en una sociedad orientada por una idea de la justicia. En una sociedad bien ordenada, se supone, existe un entendimiento público acerca de las clases de exigencias que pueden hacer apropiadamente los ciudadanos cuando se suscitan cuestiones de justicia política y, además, un entendimiento público acerca de la manera en que deben sostenerse esos reclamos; tal entendimiento está dado por la concepción política de la justicia como un punto de convergencia para los ciudadanos divididos por doctrinas comprensivas. El gobierno no puede actuar, y de paso resolver el problema que representan las comparaciones interpersonales de bienes, para llevar al máximo las preferencias racionales de cada uno de los ciudadanos o de algún grupo de ellos y tampoco puede proponer valores perfeccionistas. Así, la respuesta que Rawls propone al problema de las comparaciones interpersonales consiste en identificar una similitud parcial en la estructura de las concepciones del bien permisibles a los ciudadanos —otra vez, se trata de recurrir a una instancia

que mantenga en pie de igualdad a los ciudadanos y no los mire desde un punto de vista parcial—; a esta estructura es común la consideración de los planes de vida como valiosos por parte de los ciudadanos y el que ellos estén concientes de que para lograrlos necesitan de ciertos derechos y libertades básicos:

La lista básica de los bienes primarios [...] tiene los siguientes cinco encabezados: [...] a) los derechos y libertades básicas; [...] b) la libertad de desplazamiento y la libre elección de ocupación en un marco de diversas oportunidades; [...] d) los poderes y las prerrogativas de los puestos y cargos de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica; [...] d) ingresos y riqueza, y [...] e) las bases sociales de respeto a sí mismo. [...] El pensamiento que subyace a la introducción de los bienes primarios consiste en encontrar una base pública aplicable para las comparaciones interpersonales, fundamentada en características objetivas de las circunstancias sociales de los ciudadanos, *a plena luz*, todo ello, *en el trasfondo de un pluralismo razonable*. [...] He supuesto [...] que aunque los ciudadanos no tienen iguales capacidades, sí poseen, por lo menos en grado mínimo esencial, las capacidades morales, intelectuales y físicas que les permiten ser integrantes plenamente cooperadores de la sociedad en toda una vida.¹⁰⁶

De esta manera se arriba a la tercera idea del bien que emplea la justicia como imparcialidad: *la de las concepciones comprensivas permisibles del bien asociadas a las doctrinas comprensivas*. El liberalismo político no pretende decir *qué* es relevante para la consecución de la felicidad de los ciudadanos —no es así como forja una idea de moral pública en nombre de la cual censurar la indecencia de ciertos estilos de vida— y, en este sentido, no es *represor* de la pluralidad comprensiva. El liberalismo político se constituye como un punto de vista amplio que acepta la diversidad de opiniones en torno a lo bueno pero no se abandona a sí mismo al relativismo y, en última instancia, al irracionalismo de tipo foucaultiano¹⁰⁷ que no podría separar al ejercicio coercitivo del poder político en un

¹⁰⁶ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., pp. 177-179 (el énfasis es mío).

¹⁰⁷ Con esto no quiero menospreciar la obra de un autor tan lúcido como Michel Foucault, sino sólo dejar claro que de ella es posible extraer una *filosofía del poder* pero no una *filosofía política*. El valor de la obra de Foucault está, pienso, en una región compartida por un pensador político, no filósofo político, de la talla de Marx. El que ambos pensadores no hayan formulado explícitamente un discurso normativo para el ejercicio legítimo del poder político —Bobbio ha destacado como Marx ya sostenía que la democracia al interior de las asambleas obreras sería el medio adecuado para su organización y la constitución de una responsabilidad compartida— no conduce a que su

momento determinado de la historia de la arbitrariedad intemporal inherente a todas las formas de poder. Efectivamente, no es posible permitir la realización de todas las formas del bien, dado que unas atentarian contra las libertades y derechos básicos de los otros; sin embargo, Rawls dice, correctamente pienso yo, que cuando las instituciones básicas satisfacen los requisitos de una concepción política de la justicia, también permiten suficiente espacio para modos de vida dignos del apoyo de los ciudadanos que se han adherido a ellas concientemente y en base a razones de tipo público. La especificación de estas necesidades comunes a todos los ciudadanos, desdoblada en la enumeración de los bienes primarios pertinentes a través de los reglamentos emanados de la Constitución, se hace desde el interior de una concepción política de la justicia y así se suministra la mejor norma disponible de justificaciónn de exigencias ciudadanas en competición. La única restricción sobre los proyectos de vida consiste en examinar, según la razón pública, si éstos son compatibles con los principios de la justicia.

Una cuarta idea del bien asociada a la justicia como imparcialidad es la de las *virtudes políticas* y Rawls la va a examinar en relación con la crítica que sostiene que, de hecho, el liberalismo político no se apeg a principio de no favorecer ninguna doctrina comprensiva, dada su inclinación a ponderar repetidamente elementos de individualismo. En este momento Rawls cree pertinente introducir el tema de la *neutralidad* liberal como antecedente directo de la neutralidad estatal. La justicia como imparcialidad no es neutral desde el punto de vista procedimental, pues sus principios de la justicia son los que se *elegirían* en una situación original de igual libertad dado su contenido sustantivo. Los

realismo metodológico haya de ser desatendido por la filosofía política. La política tiene que ser *más* que el mero ejercicio arbitrario del poder, pero tampoco ha sido en ocasiones *menos* que eso. La crítica de la modernidad, pensaba Foucault, "[...] no significa que se tenga que estar 'a favor' o 'en contra' de la *Aufklärung*. Significa que tenemos incluso que rechazar todo lo que se presente bajo la forma de una alternativa simplista y autoritaria: o se acepta la *Aufklärung* y se permanece en la tradición de su racionalismo (lo que se considera por algunos como positivo y por otros como reproche); o se critica la *Aufklärung* y se intenta escapar a estos principios de la racionalidad (también esto puede ser visto como bueno o malo). Y no nos escaparemos de este chantaje introduciendo matices dialécticos mientras busquemos determinar lo que puede ser bueno o malo en la *Aufklärung*. Tenemos que intentar continuar con el análisis de nosotros mismos como seres que son históricamente determinados, en parte, por la *Aufklärung*" ("Was ist Aufklärung?", traducción de Germán Cano, en *Anábasis*, núm. 4, 1996/1, pp. 9-25).

valores implícitos en la concepción de la persona moral convertida en política y la sociedad como un esquema justo de cooperación, son más que procedimentales. La justicia como imparcialidad busca un fundamento común dado el hecho del pluralismo, pero no se trata de un fundamento neutral sino orientado por sus principios. En cambio, la justicia como imparcialidad sí implica una neutralidad en lo tocante a los objetivos de las instituciones básicas, que consideran los proyectos racionales y razonables de los ciudadanos como valiosos en general y no se empeñan en lograr algún tipo de perfeccionismo. Así, las instituciones básicas y la política no deben diseñarse para favorecer a ninguna doctrina comprensiva; pero esto no impide al liberalismo político afirmar la superioridad de ciertas formas de carácter moral y el ejercicio de virtudes ciudadanas, siempre y cuando tengan su fundamento en los mismos elementos de cultura pública. Las virtudes ciudadanas están generalmente asociadas a la idea de la sociedad como una empresa colectiva, justa y de cooperación equitativa y si, el Estado las promueve, no lo hará en el nombre de una determinada doctrina comprensiva.

La defensa de una concepción política de la justicia como punto de convergencia para los ciudadanos parecería situar en las antípodas, por un lado, el que las instituciones alienten modos de vida sociales cooperativos y, por otro, el que se desalienten ejercicios de la personalidad moral que proscriban las libertades y los derechos básicos de otras personas. De esta manera, se produce la pregunta acerca de la justicia o injusticia con que una concepción política plasmada en la estructura básica de la sociedad alienta y desalienta doctrinas comprensivas y modos de vida asociados a ellas. Hay, en general dos motivos reconocidos por Rawls para alentar o desalentar las doctrinas comprensivas: primero, porque sus modos de vida asociados estén en conflicto directo con los principios de la justicia —por ejemplo, la pretensión de reducir a ciertos individuos a la esclavitud enarbolando una concepción unidimensional de la naturaleza humana— y, segundo, porque, aunque sean admisibles, no logren ganarse la adherencia de los ciudadanos en un régimen constitucional justo —ejemplo de ello son los rasgos de moral supererogatoria que en ocasiones presenta la doctrina kantiana—. No hay ninguna idea de mundo social que no excluya algunos modos

de vida que realicen, de alguna manera que no se considera correcta, los valores fundamentales. Así, la pregunta acerca de si el liberalismo político se constituye como un punto de vista parcial que trata injustamente —como cualquier doctrina comprensiva— a quienes no compartan su visión del mundo social, se convierte en la cuestión en torno a la manera en que aquél logra la realización de sus principios en instituciones que especifican términos justos de cooperación para diferentes y hasta antagónicas concepciones del bien. Y esto es precisamente lo que ha tratado de demostrar Rawls a lo largo de toda su obra: que la justicia como imparcialidad es una auténtica concepción política de la justicia y es capaz de organizar a la sociedad como esquema cooperativo entre ciudadanos divididos por el pluralismo razonable. La justicia como imparcialidad no intenta cultivar las virtudes distintivas de los liberalismos autónomos que son otros tantos puntos de vista comprensivos incidiendo sobre el mundo social.

Una última idea asociada a la justicia como imparcialidad es la del *bien de la sociedad política*. De entrada, Rawls afirma que, efectivamente, el liberalismo político abandona el objetivo de lograr una comunidad política adherida a un único punto de vista comprensivo y considera a la sociedad como un conjunto de individuos distintos y autónomos —en este sentido, Rawls es fiel a la idea kantiana de razón práctica expresada en el postulado del progreso de la humanidad, incluyente pero no homogeneizante— que sólo cooperan para la consecución de sus ventajas personales y no imprimen a la sociedad un objetivo común. El liberalismo político concibe la unidad social de una manera particular al ser un punto de vista libremente asumido: como derivada de un consenso traslapado sobre una concepción política de la justicia apropiada para un régimen constitucional.

Una sociedad bien ordenada [...] no es, por tanto, una sociedad privada; porque en una sociedad bien ordenada y basada en la justicia como imparcialidad, los ciudadanos tienen, en efecto, finalidades últimas comunes. Si bien es verdad que no profesan la misma doctrina comprensiva, sí afirman y suscriben la misma concepción política de la justicia; y esto significa que tales ciudadanos comparten una finalidad política básica, a la que atribuyen la más alta prioridad: a saber, la finalidad de apoyar a las instituciones justas y de impartirse unos a otros la justicia

en consecuencia con esas instituciones, por no mencionar otros muchos fines que también deben compartirse y realizar mediante sus convenios políticos (p. 195).¹⁰⁸

Especificando el sentido de comunidad política que ha venido permeando la obra de Rawls desde *Teoría de la justicia* —donde ya el sentimiento de pertenencia a un orden político justo es condición de su realización efectiva—, se remarca que la prioridad de lo justo no significa el soslayamiento de las ideas acerca del bien sino, más bien, que las ideas del bien que se impliquen en una concepción política de la justicia sean eso, auténticamente políticas y moldeadas por las restricciones que les impone dicha concepción.

La justicia como imparcialidad ha demostrado, señala Rawls, satisfactoriamente que las ideas del bien que imbrica no la convierten en un punto de vista comprensivo y, por tanto, que es una concepción política de suficiente amplitud en lo que se refiere a la estructura básica de la sociedad. La justicia como imparcialidad, resumiendo, es una concepción política completa en dos aspectos fundaméntelas: a) sostiene ideas del bien de talante netamente político y derivadas de la idea del bien como racionalidad; y b) la pluralidad de fines que a cada individuo se le permite sostener no entra en conflicto con el fin común de la impartición regular y mutua de justicia, lo que revela al consenso traslapado como distinto de un *modus vivendi* que no logra un convencimiento moral de las partes. El carácter completo de la justicia como imparcialidad refuerza su estabilidad, dado que su acatamiento promovido por valores políticos no es fácilmente superable.

¹⁰⁸ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., pp. 195.

IX.

LA ESTABILIDAD DE UNA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LA JUSTICIA RAZONABLE

Podríamos probar nuestras vidas mediante mil sencillos ensayos, por ejemplo, el hecho de que el mismo sol que madura mis frijoles ilumina al mismo tiempo un sistema de planetas como el nuestro. De haber recordado esto, habría evitado algunos errores. Pero ésta no era la luz bajo la cual yo los escardé. ¡Las estrellas son los vértices de maravillosos triángulos! ¡Qué seres más indiferentes y distantes en las numerosas mansiones del universo contemplan simultáneamente la misma estrella! La naturaleza y la vida humana son tan diversas como nuestras múltiples constituciones. ¿Quién podría decir qué perspectiva le ofrece la vida a los otros? ¿Podría acontecernos un milagro mayor que el poder mirar por un instante a través de los ojos de otra persona? Deberíamos vivir en todas las edades del mundo durante una hora.

Henry David Thoreau, *Walden*

La primera parte de la respuesta a la pregunta acerca de la posibilidad de una sociedad estable y justa con ciudadanos libres y divididos —a veces, violentamente enfrentados— por doctrinas comprensivas que expresan visiones globales sobre el mundo en general, está dada por Rawls al mostrar a la justicia como imparcialidad como un punto de vista libremente asumido susceptible de logra el consenso traslapado de esas mismas doctrinas. La segunda parte de la respuesta consiste en examinar la manera en que la sociedad democrática bien ordenada puede establecer y conservar la unidad y la estabilidad dado el pluralismo razonable.

Sabemos que la elección de las partes en la posición original está determinada por una lista finita de opciones morales en *Teoría de la justicia* y exclusivamente políticas ya en el *Liberalismo político*. Rawls establece que debe fijarse una distinción, política y no sólo moral, entre aquellas que permiten una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables —aunque opuestas entre sí dada

su particular concepción del bien— y aquellas que sostienen que no existe sino una concepción válida de lo bueno que deben reconocer —forzosamente incluso—, todos los ciudadanos plenamente racionales y razonables.

Las concepciones de la justicia que se comprometen con la existencia de un bien racional y razonable del cual derivar posteriormente la noción de lo justo, en general, hacen de la filosofía política una disciplina consistente en la determinación de la naturaleza y el contenido de esa idea previa del bien para que todos se convenzan de su idoneidad. En contraste con eso, el liberalismo político supone que existen muchas doctrinas comprensivas razonables y conflictivas, cada una compatible con la plena racionalidad de la persona. La tradición históricamente dominante, la que ha incorporado distintos conceptos de las obras morales de Platón, Aristóteles o Tomás de Aquino, ha formulado la pregunta fundamental acerca de la mejor forma de determinar el contenido de esa noción de lo bueno anterior a lo justo y ha sugerido que la respuesta se encuentra en un plano ontológico que debe transmitir su carácter necesario a la idea de justicia inferida. Para el liberalismo político, no existe respuesta a tal pregunta, porque ninguna doctrina comprensiva es apropiada, como concepción política, para un régimen constitucional.

A la pregunta acerca de los caminos para la intuición de lo bueno, el liberalismo político opone una concepción política de la justicia que muestra la irrelevancia de la misma para el dominio de lo político. Rawls plantea que la relación política en un régimen constitucional tiene un par de características especiales: por un lado, se trata de una relación de personas dentro de la estructura básica de la sociedad que es lo suficientemente permanente como la vida considerada intergeneracionalmente, y, por otro, no debemos de perder de vista que el poder político es siempre coercitivo y está depositado en la capacidad de los gobiernos para imponer sanciones a quienes no respetan la legalidad. La afirmación de este carácter coercitivo y permanente —el sueño marxista de la sociedad sin Estado es sólo eso— de la relación política entre el gobierno y la ciudadanía nos planta de golpe en el *leit motiv* de la filosofía política moderna, que

busca equilibrar en una relación de justicia la dignidad moral del sujeto individual y la existencia de un poder político centralizado.

Para Rawls, la cuestión de la legitimidad de la estructura general de la autoridad está íntimamente ligada a la idea de la razón pública. El contexto del tema de la legitimidad está dado, para Rawls, por la existencia de ciudadanos razonables y racionales que sustentan puntos de vista comprensivos disímiles que son permanentes en una cultura democrática; este contexto genera la pregunta por la legitimidad en el ejercicio del poder político de los ciudadanos en tanto que cuerpo político:

A esto, el liberalismo político responde: nuestro ejercicio del poder político es plenamente apropiado sólo cuando lo ejercemos en concordancia con una Constitución, cuyos principios esenciales todos los ciudadanos libres e iguales pueden razonablemente suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para su razón humana común. Éste es el principio liberal de la legitimidad. A esto se añade que todas las cuestiones que se ventilan en la legislatura concernientes [...] a los elementos esenciales de la Constitución, o a las cuestiones básicas de la justicia, deben dirimirse, en cuanto sea posible, mediante la aplicación de principios e ideales que puedan suscribirse de manera semejante. Sólo una concepción política de la justicia que todos los ciudadanos puedan razonablemente suscribir puede servir de fundamento de la razón pública y su justa aplicación.¹⁰⁹

En un régimen constitucional existe, entonces un dominio de lo político como distinto de lo asociativo, lo personal y lo comprensivo. Y si hay una preeminencia de los valores políticos en asuntos de justicia pública, entonces ¿qué tipo de relación debe plantearse entre los valores políticos y los no políticos? Rawls piensa que es contrario a los principios de lo razonable utilizar el poder político — en el que por definición participan en pie de igualdad los ciudadanos— para reforzar un punto de vista comprensivo acerca del cual los ciudadanos no guardan consenso. Los valores políticos deben mantenerse para el ámbito de lo público y dejar que los valores no políticos resuelvan para la esfera individual las cuestiones de largo alcance acerca del sentido de la vida y similares. Porque, allí donde existe una pluralidad de doctrinas razonables, se convierte en irrazonable querer

¹⁰⁹ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 140.

utilizar las sanciones del poder del Estado para corregir o para castigar a aquellos que están de acuerdo con nosotros. Los valores de lo político deben prevalecer en la conducta de quien momentáneamente detenta el poder para su acción en la esfera pública, lo que no equivale a decir que el gobernante deba sustituir sus valores no políticos por los políticos. Se trata, como en buena parte de la reflexión filosófica moderna, para Rawls, de delimitar ámbitos de validez y competencias.¹¹⁰ Las réplicas desde el interior del punto de vista comprensivo, puede verse, tampoco tienen sentido en el ámbito de lo público.

El contexto de la pregunta por la legitimidad es, para la justicia como imparcialidad, el pluralismo razonable; en este contexto, ¿cómo es posible la afirmación de la propia doctrina comprensiva y, simultáneamente, sostener que no sería razonable utilizar el poder del Estado para que todos la acaten? La respuesta a esta pregunta se desenvuelve en dos direcciones: por un lado, hay que recalcar que los valores político están situados lo suficientemente alto —más allá de nuestras visiones particulares sobre el mundo— como para ser no fácilmente superables y regir el marco básico de la vida social y, por otro, hay que tener en cuenta que la historia de las religiones y la filosofía nos enseña que existen muchas maneras razonables en que se pueden organizar los valores y que sean congruentes, a la vez, con los valores apropiados del dominio especial de lo político.

En el *Liberalismo político*, Rawls se plantea la justicia como imparcialidad a desarrollar en dos etapas sucesivas: primero, debe elaborarse como una

¹¹⁰ En este sentido puede entenderse la crítica de Ludwig Wittgenstein a los extremos en que se ha planteado la discusión acerca de la posibilidad del conocimiento en cualquier área: dogmatismo y escepticismo. Para el filósofo vienés, el binomio racional/irracional excluye al otro racional/arracional: para cierta filosofía sólo existe la irracionalidad; y lo místico es territorio arracional, donde la razón se halla sin nada que hacer, como bien lo intuía Wittgenstein cuando censuraba el talante positivista de las observaciones de Frazer sobre ciertos aborígenes y sus prácticas rituales: “La presentación que hace Frazer de las concepciones mágicas y religiosas del hombre es insatisfactoria: hace aparecer a estas concepciones como *errores*. ¿Estaba entonces San Agustín en un error cuando invocaba a Dios en cada página de las *Confesiones*? [...] *Ninguno de ellos estaba en un error, excepto cuando formulaba una teoría*” (L. Wittgenstein, *Comentarios sobre ‘La rama dorada’*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997, pp. 9. el énfasis es mío). A este respecto, véase el artículo de Laura Hernández, “Racionalidad, irracionalidad y arracionalidad en el pensamiento wittgensteiniano” en Teresa Santiago (comp.), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, México, UAM-Iztapalapa/ Plaza y Valdés, 2000, pp. 157-165.

concepción política de la justicia para la estructura básica de la sociedad y, después, debe mostrarse que tal concepción es estable. Para resolver la segunda cuestión, Rawls sugiere plantearla en dos niveles: el primero se refiere a la manera en que las personas que viven en una sociedad con instituciones justas tal y como las define la concepción política correspondiente, adquieren un sentido de la justicia apropiado para acatar las disposiciones de la vida pública; y el segundo tiene que ver con la posibilidad de que tal concepción política de la justicia logre constituirse como el foco de un consenso traslapado. La primera cuestión se responde aplicando la psicología moral, según la cual los ciudadanos, viviendo en una sociedad bien ordenada, adquieren gradualmente un sentido de la justicia suficiente para cumplir los acuerdos a los que arriben y se comprometan: la segunda, explicando en qué consiste el consenso traslapado tal y como es planteado por Rawls.

La estabilidad que Rawls quiere lograr con la justicia como imparcialidad como concepción política apropiada es distinta de un simple acomodo de fuerzas logrado entre quienes afirman un punto de vista comprensivo y quienes detentan el poder —tal situación quedó caracterizada como un simple *modus vivendi* en *Teoría de la justicia*—; una concepción que permitiera esa negociación de la propia identidad teniendo en cuenta sólo el interés personal y perdiera de vista los hechos de la sociedad como esquema de cooperación y el pluralismo como permanente en una cultura democrática, sería política en un sentido inapropiado. Y es que la *política* no puede agotarse en lo *estatal*, en la mera negociación entre quienes en un momento dado y por tiempo limitado van a ejercer el poder y los ciudadanos limitados a su calidad de entes comprensivos y no políticos —ahí está para demostrarlo el horror que, por ejemplo, Max Weber sentía por la burocracia, una de las formas clásicas de lo estatal escindido de lo político, apoderándose del poder de conducción de una sociedad y ahogando las posibilidades de acción libre de los ciudadanos al interior de ella—. La justicia como imparcialidad considera la estabilidad en un sentido preciso: con relación, por un lado, a las instituciones que sean capaces de generar, con el tiempo, un compromiso fuerte con los ciudadanos y entre ellos mismos y, por otro, a las doctrinas razonables que

reconozcan en la concepción política de la justicia un punto de vista lo suficientemente amplio como para incluirse en ella. La misma idea de legitimidad política ya destacada por Rawls implica una base pública de justificación del acuerdo:

El punto importante [...] es que el problema de la estabilidad no estriba en hacer que compartan una concepción quienes la rechazan, ni en actuar en concordancia con esa doctrina mediante sanciones aplicables en caso necesario, como si esa tarea consistiera en encontrar maneras de imponer esa concepción una vez que estuviésemos convencidos de que es sólida. Más bien, hay que decir que la justicia como imparcialidad no es razonable, en primer lugar, a menos que pueda ganarse el apoyo apelando a la razón de cada ciudadano [...] dentro de su propio marco. Sólo así constituirá una explicación de la legitimidad de la autoridad política, en oposición a una explicación de cómo quienes tienen el poder político pueden justificarse a sí mismos, y no ante los ciudadanos en general, en el sentido de que están actuando apropiadamente.¹¹¹

El consenso que Rawls busca lograr para la justicia como imparcialidad, entonces, queda limitado por el hecho del pluralismo razonable como característica permanente de sociedades donde los ciudadanos ejercen libremente sus poderes morales y por que las razones para adherirse a él deberán de ser de tipo público, específicamente político, y no comprensivo. A este tipo de consenso traslapado, de entrada, pudiera oponérsele una objeción fundamental y que Rawls va a encarar para, de esta manera, precisar la naturaleza del acuerdo que está buscando. Frecuentemente, se ha replicado, desde la trinchera del comunitarismo, que la estabilidad del consenso traslapado no es sinónimo de unidad política, dado que el aceptar la existencia de múltiples puntos de vista comprensivos implica el renunciar a conseguir una unidad política de ideales también, por decirlo de algún modo, de largo aliento. En consecuencias, el consenso traslapado rawlsiano no es otra cosa que un *modus vivendi*, un mero acomodo momentáneo de fuerzas que no tiene de trasfondo un sentido de la justicia arraigado entre los ciudadanos. A esta objeción, Rawls responde que la esperanza de lograr una comunidad política debe abandonarse sin mayor nostalgia, si por ella entendemos una sociedad

¹¹¹ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 145.

política unidad al profesar todos sus integrantes la misma doctrina comprensiva, pues esto sólo se lograría usando el poder coercitivo del Estado para sofocar el pluralismo razonable. Además, de esta manera puede verse que el consenso traslapado está a una distancia considerable de ser un *modus vivendi*, dado que este significa un consenso fundamentado en intereses particulares o como resultado del forcejeo político de acuerdo con razones no públicas. Ahora bien, la replica a la visión comunitarista del consenso traslapado revela tres elementos esenciales de la configuración rawlsiana del mismo: primero, tiene un objeto definido, a saber, la concepción política de la justicia; segundo, se afirma sobre fundamentos morales que incluyen concepciones de la persona, la sociedad y otros contenidos de la razón práctica —“por tanto, un consenso traslapado no es meramente un consenso para aceptar ciertas autoridades ni para cumplir con ciertos convenios institucionales”—;¹¹² y, tercero, la estabilidad lograda, en caso de hacerlo, implicará que quienes se adhieran no le quitarán su apoyo si con el tiempo el punto de vista comprensivo que sostienen se vuelve dominante en la sociedad. estas tres características elementales del consenso traslapado nos autorizan a pronunciar a Rawls la profundidad y la amplitud del mismo. El consenso llega hasta las ideas fundamentales dentro de las cuales la justicia como imparcialidad se elabora y se aplica y abarca los principios y valores de la concepción política en su aplicación a la estructura básica de la sociedad.

Una segunda objeción al consenso traslapado es la que señala que el soslayamiento de las doctrinas comprensivas a favor de una concepción política de la justicia implica indiferencia o escepticismo en cuanto la verdad de la misma. Entonces, parecería que preferimos esta concepción política concientes la ausencia de *verdad* en ella y que sólo nos plegaremos a ella conformándonos con una categoría epistemológica de segundo orden, como sería la de lo *razonable*. Rawls dice que sería desastroso que prevaleciera esta visión entre los ciudadanos. El escepticismo o la indiferencia respecto de la verdad sostenida por las doctrinas comprensivas pondría a la filosofía política en conflicto con ellas y, de esta manera, desde el principio fracasaría el intento de lograr constituir a una

¹¹² John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 149.

concepción política de la justicia como el foco de un consenso traslapado. Efectivamente, la justicia como imparcialidad no *afirma* ningún punto de vista comprensivo como el apto para resolver en hecho del pluralismo en la profesión de una sola fe por la sociedad en su conjunto; pero, más importante, tampoco le *niega* a esas mismas doctrinas la posibilidad de decidir, en la conciencia de los ciudadanos, una visión general del mundo. Así es como debe entenderse una concepción política de la justicia: ni afirmando ni negando —y mucho menos pronunciándose sobre la posibilidad de lograr el conocimiento respecto de cualquier asunto— la verdad, sólo afirmable desde el punto de vista comprensivo de los ciudadanos. De igual manera, por ejemplo, el principio de tolerancia religiosa no necesita ser indiferente a la verdad religiosa. La filosofía política, con sus abstracciones y afanes normativos, se ocupa de buscar, para Rawls, una base de justificación pública para la justicia que no podría hallarse en los puntos de vista comprensivos y naturalmente controvertibles; recurrimos, entonces, a las ideas fundamentales que compartimos dado el trasfondo de una cultura política democrática. La concepción pública de la justicia no borra de la agenda política ciertas cuestiones definitivas y que están relacionadas con la verdad —por ejemplo, es un hecho histórico que la defensa de la esclavitud o su combate en términos igualitarios, simétricamente, se han dado replegando el argumento a una hipotética naturaleza humana que, en cualquier caso, haría posible zanjar la cuestión de una vez y para siempre— y, entonces, lo que hace al respecto es proporcionar los fundamentos y las razones por los que deban conducirse quienes quieran traer estos temas al espacio público.

Si la justicia como imparcialidad posibilitara un consenso traslapado, completaría y extendería el movimiento intelectual que se inició hace trece siglos con la aceptación gradual del principio de tolerancia y desembocó en el Estado no confesional y en la libertad de conciencia en pie de igualdad. Esta extensión es necesaria para llegar a un acuerdo sobre una concepción política de la justicia dadas las circunstancias históricas y sociales de una sociedad democrática. Aplicar principios de tolerancia a la filosofía misma es dejar que los ciudadanos mismos resuelvan las cuestiones de la religión,

de la filosofía y de la moral en concordancia con los puntos de vista que ellos profesan libremente.¹¹³

Una tercera objeción al consenso traslapado consiste en que, aún si aceptamos que éste no genera un *modus vivendi*, se diga que una concepción política de la justicia viable deberá ser general y comprensiva y se sostenga que sin una doctrina de esta índole, no hay manera de arreglar las disputas en torno a la justicia. Y que si el conflicto entre puntos de vista comprensivo se halla arraigado fuertemente en las raíces epistemológicas de los mismo, entonces la filosofía política, para resolverlo, tendría que establecer un punto de vista más general y con raíces más hondas¹¹⁴. Por tanto, esta objeción concluiría con la afirmación de que es inútil intentar que sea viable una concepción política de la justicia, para la estructura básica de la sociedad, que se mantenga al margen de lo que una doctrina comprensiva es. Esta objeción nos plantea la pregunta sobre la posibilidad de encontrar, además de la establecida por la idea de una razón pública, otra manera de dirimir los problemas en torno a la justicia. Rawls responde diciendo que, inevitablemente, en la vida institucional se articulan valores políticos con otros no políticos —en este sentido, las instituciones no son diseñadas, como quería Kant, desde el punto de vista del legislador ideal abstraído de las contingencias de la vida—, pero que también debe prevalecer el que la concepción política se imbrique con valores no políticos pero no se constituya como una derivación de los mismos. Se debe buscar que los valores políticos prevalezcan sobre los no políticos. Y, volviendo a la pregunta por la existencia de criterios alternos a los de razonable para el dominio de lo político,

¹¹³ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 154.

¹¹⁴ En este sentido, el problema de la verdad puede enfocarse de una manera alternativa, tal y como lo sugiere Robert Nozick: "It seems reasonable to think that our original interest in truth was instrumentally based. Truth served us better than falsehoods and better than no beliefs at all in coping with the world's dangers and opportunities. Perfectly accurate truth was not necessary, only a belief that was true enough to give (more) desirable results when acted upon. What was needed and wanted were 'serviceable truths', and to be serviceable a belief need not have been precisely true. Truth, then, would be rather like what John Rawls has called a primary good, something that is useful for a very wide range of purposes —almost all— and hence will be desired and bring benefit (almost) no matter what our particular purposes might be. So we might desire true beliefs and come to be concerned with true because true beliefs are useful for a very wide range of purposes. Yet that would leave our concern with truth instrumental" (*The Nature of Rationality*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 68).

Rawls dice que como *individuos racionales* podemos suponer que existen respuestas generalmente aceptables para todas las preguntas que suscita la justicia política —incluso para aquellas que se apartan de los criterios de la razón pública—, pero, como *ciudadanos*, también debemos aceptar que sólo unas cuantas de esas preguntas que planteamos pueden recibir respuestas satisfactorias. Si hubiera algo así como una sabiduría política —como caso especial de *phronesis* en un sentido aristotélico—, Rawls diría que consistiría en identificar las preguntas y respuestas pertinentes y, de entre ellas, a las más urgentes.

La última dificultad de que se ocupa Rawls en relación al consenso traslapado consiste en señalar su naturaleza utópica, es decir, que no existan suficiente fuerza en la idea de razón pública que lo fundamenta como para conseguir su logro en la realidad y, si se da el caso, que éste sea estable. Al calificar como utópico el consenso traslapado, se apunta principalmente a la imposibilidad de su realización y, en el mejor de los casos, a la imposibilidad que se constituya como la instancia de solución del problema de la estabilidad en sociedades plurales. Para resolver este problema, Rawls se va a plantear las posibilidades reales de un consenso constitucional que sea condición suficiente del consenso traslapado y así tendrá que esbozar una respuesta a la pregunta acerca de la real necesidad de que, para el acatamiento de los principios de la justicia, éstos se deriven de un punto de vista público y razonable. Rawls supone que en un determinado momento histórico, algunos principios liberales acerca de la justicia se aceptan sólo como un *modus vivendi* y se incorporan así a las instituciones políticas existentes. En este momento, los ciudadanos en su mayoría afirman los principios de la justicia incorporados en la Constitución sin percibir una conexión particular entre esos principios y sus demás puntos de vista comprensivos. Es posible que los ciudadanos aprecien el bien que se logra para ellos con la aplicación de esos principios y sólo con esa base los acaten; es decir, que el *fundamento de la acción* de los ciudadanos, en este caso, no coincidirá con el *fundamento racional* de los principios de la justicia. En esta situación, los principios liberales de la justicia regulan efectivamente las instituciones de una

sociedad si logran satisfacer tres requisitos que Rawls plantea para un consenso constitucional estable. Primero, dado el hecho de la justicia, los principios liberales cumplen un requisito político urgente y básico que consiste en el aseguramiento de la dignidad inherente a todo ser humano; lo hacen fijando el contenido de ciertos derechos y libertades políticos básicos y asignándoles prioridad. De tal forma, los derechos básicos quedan fuera de la agenda política y al margen de cualquier regateo según el cálculo de intereses particulares. Segundo, dado el contenido de los principios de la justicia y su referencia exclusiva a los procedimientos políticos, los principios liberales pueden aplicarse siguiendo las directivas usuales de la indagación pública y las reglas para aportar evidencia. Esto contribuye a asegurar que el razonamiento público pueda verse en el foro público como correcto y confiable en sus propios términos, que son los de la razón pública. Tercero, las instituciones políticas básicas que incorporan los principios liberales y la idea de razón pública que se manifiesta en su aplicación, tienden a alentar las virtudes de cooperación para la vida política; pueden enumerarse, de entre estas virtudes ciudadanas, las siguientes: la razonabilidad, el sentido de la imparcialidad, el espíritu de compromiso y la disposición al diálogo público.

En conclusión, en esta etapa del consenso constitucional como instancia previa al consenso traslapado, los principios liberales de la justicia se aceptan, en principio, como un simple *modus vivendi* resultado de la percepción de los beneficios que acarrearán a la vida de los ciudadanos; posteriormente, estos principios, gradualmente, tienden a cambiar las doctrinas comprensivas de los ciudadanos hasta hacerlas compatibles con la aceptación de los principios políticos expresados en una Constitución; y, finalmente, los derechos y libertades básicos asegurados por la Constitución ponen a los ciudadanos —en tanto iguales y embarcados en la empresa cooperativa social— en la vía para la comprensión y aceptación de los términos sociales de cooperación y en disposición de reconocer las virtudes características de la vida pública.

Ahora bien, es tarea pendiente para Rawls describir cómo el consenso constitucional —logrado por la convergencia de los ciudadanos en el reconocimiento de sus derechos político y libertades básicas plasmados en la

Constitución— se transformará en un consenso traslapado. Este proceso se logra en, al menos, dos direcciones. Primero, en el marco del consenso constitucional, los grupos políticos deben acudir al foro de la discusión política y convocar a quienes no compartan su doctrina comprensiva; este hecho deberá redundar en una ampliación de los puntos de vista comprensivos de los participantes en el foro público y en la elaboración de concepciones políticas en cuyos términos los ciudadanos —entes políticos a la vez racionales y razonables— puedan explicar y justificar sus puntos de vista acerca de las instituciones ante un público cada vez más amplio. El público, con el tiempo y el ejercicio de los criterios de la razonabilidad, habrá de constituirse en una mayoría aglutinada alrededor de una concepción política de la justicia lo suficientemente amplia como ara incluirlo en su conjunto. Las elementos de una concepción política de la justicia son, por así decirlo, junto con Rawls, la moneda común en los debates. Segundo, un consenso constitucional deberá haber establecido instituciones judiciales encargadas de administrar las sanciones a quienes contravengan los principios de justicia en que todos han convenido y, en este sentido, es que debe interpretarse la Constitución para desdoblarse en reglamentos y disposiciones menores. El poder judicial y su hermenéutica de la Constitución —hermenéutica a fin de cuentas del contenido material de los principios de la justicia, suficientemente amplios pero no desarrollados exhaustivamente para resolver los casos particulares de la convivencia política— deberá decidir qué peticiones por parte de los ciudadanos son afines a la idea pública de justicia, y por tanto procedentes, y cuáles no; sólo así se logra una base razonable para interpretar los valores y las normas que incorpora ostensiblemente la Constitución.

El liberalismo político que Rawls propone para resolver el problema de la estabilidad de una concepción política de la justicia en una sociedad con la impronta perenne del pluralismo razonable tiene dos tesis fundamentales, a saber: por un lado, se sostiene que los valores político son muy importantes y no fácilmente superables y, por otro, que existen muchas doctrinas comprensivas razonables que entienden el más vasto dominio de los valores como algo congruente con los valores políticos. Estos dos fundamentos aseguran la base de

la razón pública, ya que implican que las cuestiones políticas fundamentales pueden dirimirse recurriendo a valores políticos expresados en una concepción política de la justicia que se suscribe mediante un consenso traslapado.

El contrato social, como recurso de representación teórico de la justicia de las instituciones en tanto están o no legítimamente constituidas, es un acuerdo hipotético entre todos los integrantes de la sociedad considerados como ciudadanos y no como meros individuos racionales que buscan maximizar su bien. En este sentido, Kant legó a la filosofía política la consideración, que Rawls acepta, de los contratantes como personas morales libres e iguales y del contenido del contrato como dado por los principios para orientar la estructura básica de la sociedad en términos de justicia. Ahora bien, en *Teoría de la justicia*, Rawls ya daba por hecho a la estructura básica de la sociedad como objeto básico de la justicia pero no había desarrollado suficientemente esta idea y la había mantenido como trasfondo de la imparcialidad que según el debería permear la vida institucional democrática: en esto consiste la parte final del *Liberalismo político*. Para Rawls, el suponer a los ciudadanos como seres morales poseedores de una racionalidad que los lleva a formular un plan de vida buena sólo en relación con sus propias necesidades y que se desdobra en una capacidad para pensarse a sí mismos como seres razonables situados en una comunidad de ciudadanos ante la que se deben defender los puntos de vista propios a través de razones intersubjetivamente válidas, hace a la estructura básica de la sociedad —esa sociedad que recibe a los ciudadanos iguales en las necesidades básicas que deben ser satisfechas por medio de la cooperación de todos, pero también diferentes dadas las distintas creencias que esos mismos individuos sostienen respecto de lo más conveniente— el objeto primario de la justicia. El acuerdo que puedan lograr los ciudadanos acerca de los principios de justicia para esta estructura es de orden superior y condición de posibilidad de todas las demás convergencias en la esfera pública.

La justicia como imparcialidad, de ahí su carácter deontológico, no establece una definición de lo bueno y a partir de ella determina lo justo como aquello que logra la consecución de tal concepto previamente dado. Más bien, ella

establece un procedimiento de elección que, dadas las características de la posición original de igual libertad que lo moldea, garantiza una imparcialidad que se transmitirá a los principios de justicia que resulten del mismo. ¿Es asistemático esto? ¿Deberíamos partir en sentido inverso y definir una idea de lo justo para un número de casos amplio que cada vez más pueda ir ampliándose y logra así cierta unidad metodológica? Para Rawls, esta forma de entender el papel deductivo de los principios de la justicia es herencia del predominio de la tradición utilitaria, ejemplo típico de teleologismo, en la filosofía moral. Para Rawls, también, es posible hallar otras formas de lograr la unidad teórica que las que definen los primeros principios generales y así se mantiene como valor epistemológico la coherencia.

Rawls plantea, como alternativa a la unidad teórica resuelta al modo teleológico, que es posible proponer una secuencia apropiada de clases de sujetos y suponer que las partes que intervendrán en un contrato social tendrán que proceder mediante esta secuencia y subordinar la naturaleza de los acuerdos ulteriores a la de los acuerdos previos. En esta secuencia, se mantiene la unidad teórica mediante la noción —intacta del principio al fin del constructivismo político— de que las personas morales libres e iguales tienen que construir directrices razonables para la reflexión moral, en vista de la magnitud e importancia de la empresa regulativa de la sociedad que hace posible la vida en común. Lo esencial no es que la coherencia de la teoría de la justicia se mantenga a partir del amplio número de casos que pueda resolver en un mismo sentido —como si sólo importara el resultado global de la aplicación de la justicia a una sociedad considerada cuantitativamente— sino que se entienda —según una valoración más bien cualitativa— el carácter autónomo y distintivo de los varios elementos de la sociedad, mismo que exige que se actúe de acuerdo con adaptaciones de esos principios de la justicia adaptados a una esfera particular. Es un rasgo, ya se vio, de la justicia como imparcialidad en tanto concepción netamente política, el que se pueda actuar a partir de ella sin tener en la mano todas las cartas del juego político —el que se pueda apoyar sin entrar en conflicto, pero tampoco en armonía, con una doctrina comprensiva particular— y que resulte lo

suficientemente flexible para incluir las demandas de todos los ciudadanos en todos los niveles de la vida institucional:

Así, la justicia como imparcialidad no se dirige tanto a los juristas especialistas en derecho constitucional como a los ciudadanos que viven en un régimen constitucional. Presenta una manera para que ellos conciban su calidad común y garantizada de ciudadanos iguales, y trata de conectar determinada forma de entender la libertad y la igualdad con una concepción específica de la persona que creo afín a las nociones compartidas y a las convicciones implícitas en la cultura pública de una sociedad democrática. Quizás de esta manera el callejón sin salida en cuanto a la comprensión de la libertad y de la igualdad por lo menos se esclarezca intelectualmente, aunque no se resuelva.¹¹⁵

¹¹⁵ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., p. 337.

CONCLUSIONES

Traductor: límitate a permanecer en la caverna de tus notas a pie de página. No pretendas salir de ese encierro y ascender hasta llegar al texto. No eres un Descifrador de Enigmas, por mucho que lo desees... Eres un simple traductor. ¡De modo que sigue traduciendo! [...] No creo en las profecías ni en los oráculos, pero si hubiera de profetizar algo, te diría que Atenas será la cuna de un nuevo hombre... Un hombre que luchara con sus ojos e inteligencia, no con sus manos, y, al traducir los textos de sus antepasados, aprenderá de ellos.

José Carlos Somoza, *La caverna de las ideas*

La fundamentación de la justicia como imparcialidad que realizó Rawls en *Teoría de la justicia* se subordinaba la noción de *lo racional*, predicable de los proyectos de vida buena en los individuos que realizan el experimento contractual y en tanto aquéllos hacen explícitos los vínculos entre medios y fines que establecen para lograr la realización de sus planes en todas las esferas de su vida; es decir, se trata de una elección *racional* que, de su capacidad para lograr la consecución de los proyectos de vida buena derivables de la capacidad moral común a todos los seres humanos, se decide por ciertos principios de la justicia y no por otros. En contraste, en el *Liberalismo político* adquiere prioridad la noción de *lo razonable*, que tiene como finalidad ofrecer un espacio de consenso y comunicación política entre las personas morales y que se predica ahora de los horizontes de sentido, irreductibles entre sí e intocables por la autoridad mientras no atenten contra una idea de moral pública, en que de hecho se hallan las personas. La reforma de la filosofía moral rawlsiana, motivada por la preocupación por la estabilidad al interior de sociedades complejas, significa, entonces, la introducción de un principio de *intersubjetividad* a la base del razonamiento político para evitar una visión meramente individualista de su concepción política de la justicia.

Con la superación de lo *racional*, se abandona todo coqueteo que pudiera haber tenido Rawls con los criterios epistemológicos de la verdad para adoptarse,

en una visión pragmática, los de la *corrección*. A su muy particular modo, lo que está haciendo Rawls es replantear la prioridad, que ya había sido postulada por Kant, de la razón práctica sobre la pura.

En *Teoría de la justicia* se presenta a la justicia como imparcialidad como un ambicioso intento por identificar los principios normativos que deben orientar el diseño de las instituciones que conforman la estructura básica de una sociedad plural. Aún y cuando la tarea rawlsiana haya sido realizada con éxito, ¿es posible que los miembros de una sociedad plural se adhieran a los principios de la justicia como imparcialidad y a las instituciones que ellos legitiman, pese a la diversidad de sus convicciones? Este es el problema de la estabilidad en una sociedad orientada, de hecho, según cierta idea de justicia y puede reformularse en estos términos: ¿es posible generar un consenso, dadas los rasgos generales que caracterizan a las sociedades democráticas: un consenso al que puedan adherirse los individuos razonables sin verse obligados a abandonar sus concepciones filosóficas, religiosas o morales?

El problema, entonces, consiste en cómo compatibilizar la adhesión a una única tesis de la justicia con el respeto a ese dato fundamental de toda sociedad que es el hecho de su pluralismo; y, más aún, en configurar una idea de ciudadanía que coordine, o al menos no haga problemática, las personalidades *racional* —en tanto elige un proyecto de vida en el marco de una idea justicia— y *razonable* —en tanto está dispuesto a aceptar el hecho del pluralismo razonable y acuerdos justos de cooperación— del individuo. Rawls intenta resolver esta dificultad proponiendo una argumentación en la que se combinan la idea de razón pública y el compromiso con la exigencia de aislar la discusión política de toda referencia a la moral personal. Central a esta argumentación es la demarcación de los ámbitos de validez de los conceptos de *lo racional* y *lo razonable*. Según Rawls, la idea del consenso traslapado es una respuesta adecuada al problema de la estabilidad en la medida en que se la mantenga ligada a los otros dos elementos mencionados.

Ahora bien, ¿cómo compatibilizar la adhesión casi unánime a una teoría de la justicia con el respeto de la diversidad de convicciones religiosas, filosóficas y

morales? ¿Sería posible que una concepción política de la justicia fuera objeto de un consenso traslapado, es decir, por superposición, entre diferentes doctrinas comprensivas razonables? Para Rawls, una doctrina es comprensiva cuando incluye ideas acerca de lo que tiene valor en la vida humana en relación con ideales de carácter personal y propios de relaciones asociativas; y, en última instancia, tal doctrina está destinada a orientar nuestra conducta y nuestra vida en su conjunto. Al presentarnos el problema de la estabilidad en términos de un consenso traslapado, Rawls está asumiendo que, en una sociedad democrática caracterizada por el hecho del pluralismo, una concepción de la justicia sólo podrá generar la adhesión de los individuos y, por tanto, ser estable, si cuenta con algún tipo de justificación pública que no coincida con ninguna de las justificaciones que puedan ser desarrolladas desde las distintas doctrinas comprensivas razonables presentes en la sociedad. Porque aceptar el hecho del pluralismo significa tomar conciencia de que nuestras discrepancias morales, filosóficas y religiosas no son una circunstancia pasajera, sino resultado del tipo de discusión que es alimentada por la propia existencia de las doctrinas democráticas.

En este contexto de irreductible permanencia, la estabilidad de una concepción de la justicia sólo podrá lograrse si cada ciudadano se adhiere a ella por sus propias razones, es decir, por razones que sean aceptables a la luz de la doctrina comprensiva de su preferencia. Para Rawls, la esperanza de crear una comunidad política debe abandonarse, en efecto, si por tal comunidad entendemos una sociedad política unida al profesar todos sus integrantes la misma doctrina comprensiva. Esta posibilidad la excluye el hecho del pluralismo razonable, junto con el rechazo de la utilización opresiva del poder del Estado para sofocarlo.

Pero no cualquier concepción de la justicia puede para Rawls ser objeto del consenso traslapado. Una concepción de la justicia capaz de lograr estabilidad no podrá ser general ni comprensiva. En lugar de ser general y aplicarse a un amplio espectro de asuntos, debe limitarse a una clase específica de objetos, a saber: las instituciones que conforman la estructura básica de la sociedad. Y en vez de ser comprensiva e incluir una amplia gama de valores políticos y no políticos, deberá

limitarse a incluir aquellos valores que forman la cultura política pública de una sociedad democrática. Para Rawls, pues, una concepción de la justicia sólo podrá ser estable en el marco de una sociedad caracterizada por el hecho del pluralismo si es una concepción política de la justicia. Esta caracterización dada por Rawls nos permite identificar tres rasgos sobresalientes de un consenso traslapado: 1) su objeto es una concepción política de la justicia; 2) no se trata de un consenso entre individuos sino entre doctrinas comprensivas razonables —en este sentido, la razonabilidad de una doctrina se manifiesta si al adherirnos a ella no ponemos en peligro la capacidad de los demás individuos para adherirse a otras doctrinas; y 3) se trata de un consenso que, además de poder ser suscrito por una diversidad de doctrinas comprensivas de tipo razonable, al que cada uno de ellos se adhiere por sus propias razones.

¿Es posible para cualquier sociedad llegar a establecer un consenso traslapado entre doctrinas comprensivas razonable prohijadas por instituciones democráticas? Rawls piensa que este concepto no tiene la misma plausibilidad en todas las sociedades, puesto que no hay condiciones históricas y culturales homogéneas en los individuos que las conforman. La sociedad que puede aspirar al consenso traslapado es en primer lugar aquella que está marcada por el hecho del pluralismo, es decir, por la coexistencia de distintas doctrinas comprensivas razonables cuyas diferencias aumentan como consecuencia del debate. Es una sociedad, además, que históricamente ha podido verificar que el acuerdo en torno a una única doctrina comprensiva sólo es posible como el resultado del uso opresivo del poder. Es también una sociedad en la que se dan ciertas condiciones razonablemente favorables —de tipo económico, administrativo y tecnológico— que hacen viable el funcionamiento de las instituciones democráticas. Y por último, en el orden de exposición rawlsiano, está la condición esencial para cualquier consenso: que una amplia mayoría de ciudadanos se adhiere voluntariamente a las instituciones democráticas.

En el otro extremo de la composición social, los miembros de la comunidad que puede aspirar a lograr el consenso traslapado en su interior, también tienen en común una serie de características. En primer lugar, comparten ciertas ideas

fundamentales que se encuentran latentes en la cultura pública política y que pueden operar como valores orientados de la construcción política (por ejemplo, el cumplimiento de condiciones de justicia formal que anteceda el pleno ejercicio de la justicia material). Además, estos ciudadanos comparten una concepción de la *racionalidad* que incluye conceptos fundamentales como los de juicio, inferencia e indagación —directrices de indagación, las llama Rawls—, al mismo tiempo que incorpora las virtudes de la *razonabilidad* y la honestidad intelectual expresadas en la adhesión a las críticas y procedimientos del sentido común y a los métodos y conclusiones de la ciencia que tienen por característica principal el ser incontrovertibles. Por último, los ciudadanos comparten una psicología moral razonable, es decir, una reconstrucción de nuestra condición de agentes capaces de actuar racional y razonablemente, y de involucrarse en relación de cooperación social.

Para Rawls, en la justicia como imparcialidad, y también en otras muchas perspectivas liberales, las directrices de la indagación de la razón pública, así como su principio de legitimidad, tienen la misma base que los principios sustantivos de la justicia. En el caso de la justicia como imparcialidad, esto significa que las partes, en la posición original, al adoptar principios de justicia para la estructura básica, también deben adoptar directrices y criterios de razón pública para adoptar esas normas. El argumento para esas directrices, y para el criterio de legitimidad, es el mismo y tiene la misma fuerza que el argumento para los principios de justicia mismos: al asegurar los intereses *racionales* de las personas a las que representa, las partes *razonables* insisten en que la aplicación de los principios sustantivos se guíe por el juicio y la inferencia, por las razones y las pruebas que las personas a las que representan puedan suscribir en su calidad de seres racionales y razonables. De tal manera, se arriba al principio de legitimidad. En el caso de que se cumpla este largo inventario de condiciones culturales e individuales, para Rawls será posible que los ciudadanos se embarquen en la construcción de un consenso traslapado. Para hacerlo, cada uno deberá distinguir entre dos sistemas de valores con los que se puede comprometer: por un lado, la concepción política de la justicia a la que decida

adherirse; y por otro, una doctrina comprensiva razonable con la que se identifique y que de algún modo se vincule con lo anterior. De tal forma, Rawls no escatima la responsabilidad ni a los individuos racionales, a los ciudadanos razonables o a los teóricos que se permiten especular acerca de la convivencia política:

No hay expertos: un filósofo no tiene más autoridad que otros ciudadanos. Quienes estudian filosofía política pueden a veces saber más acerca de ciertas cosas, pero eso lo puede cualquiera. Todos apelan igualmente a la autoridad de la razón humana presente en la sociedad. En la medida que otros ciudadanos le presten atención, lo que está escrito puede convertirse en parte de la marcha de la discusión pública, incluyendo *A Theory of Justice* junto a todo lo demás, hasta que eventualmente desaparezca. Los debates de los ciudadanos pueden, pero no necesitan, ser razonables y deliberativos y están protegidos, al menos en un régimen democrático decente, por una ley de libertad de expresión efectiva. Los argumentos pueden alcanzar en ocasiones justamente un alto nivel de apertura e imparcialidad, así como mostrar una preocupación por la verdad, o por la razonabilidad, cuando la discusión concierne a la política. *El nivel de altura que alcance la discusión depende, obviamente, de las virtudes e inteligencia de los propios participantes.* El argumento es normativo y trata de ideales y valores, si bien en el liberalismo político se limita a lo político [...] Al dirigirse a esa audiencia de ciudadanos en la sociedad civil, como tiene que hacer toda doctrina democrática, la justicia como equidad explica varias concepciones políticas fundamentales —la de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, la de ciudadano libre e igual, y la de sociedad bien ordenada— esperando así combinarlas en una concepción política de la justicia razonable y completa para la estructura básica de una democracia constitucional. Éste es el objetivo primordial: ser presentada a la audiencia de la sociedad civil y comprendida por ella con objeto de que la tomen en consideración.¹¹⁶

¹¹⁶ John Rawls, "Réplica a Habermas", en *Debate sobre el liberalismo político*, traducción de Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós/ I.C.E./ U.A.B., 1998, pp. 87-88.

Bibliografía principal

Barry, Brian, *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de "Teoría de la justicia" de John Rawls*, traducción de Heriberto Rubio, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Beriain, Josetxo, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Anthropos/ Universidad Pública de Navarra/ Universidad Central de Venezuela, Barcelona, 2000.

Camps, Victoria, *Ética, retórica, política*, Madrid, Alianza editorial, 1990.

Daniels, Norman (ed.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Stanford, Stanford University Press, 1989.

García Morente, Manuel, *La filosofía de Kant*, Madrid, Espasa Calpe, 1975.

Guisán, Esperanza, *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1990.

Habermas, Jünger y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, traducción de Gerard Vilar, Barcelona, Paidós/ Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1998.

Habermas, Jünger, *Pensamiento postmetafísico*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, México, Taurus, 1990.

Hernández, Laura, "Racionalidad, irracionalidad y arracionalidad en el pensamiento wittgensteiniano" en Teresa Santiago (ed.), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Plaza y Valdés, 2000.

Kersting, Wolfgang, *Filosofía política del contractualismo moderno*, traducción de Gustavo Leyva y Luis Felipe Segura, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Plaza y Valdés, 2001.

Lledó, Emilio, *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Madrid, Taurus, 1984.

MacIntyre, Alasdair, *Historia de la ética*, traducción de Roberto Juan Walton, Barcelona, Paidós, 1991.

MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, traducción de Amelia Varcácel, Barcelona, Crítica, 1987.

MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988.

Macpherson, C. B., *La democracia liberal y su época*, traducción de Fernando Santos, Madrid, Alianza editorial, 1981.

Muguerza, Javier, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Mulhall, Stephen y Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell Publishers, 1995.

Nagel, Thomas, *Una visión de ningún lugar*, traducción de Jorge Issa González, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Nozick, Robert, *The Nature of Rationality*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Pereda, Carlos, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Barcelona, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1994.

Quesada, Fernando (ed.), *La filosofía política en perspectiva*, Barcelona, Anthropos, 1998.

Rawls, John, *Liberalismo político*, traducción de Sergio René Madero, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Rawls, John, *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1990.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Rodríguez Zepeda, Jesús, "De la racionalidad a la razonabilidad: la reforma de la filosofía moral en John Rawls" en Teresa Santiago (ed.), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Plaza y Valdés, 2000.

Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, traducción de Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Scanlon, Thomas M, "Rawls on Justification" por aparecer en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*.

Serrano Gómez, Enrique, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencias del orden social*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Miguel Ángel Porrúa editor, 2001.

Wittgenstein, Ludwig, *Comentarios sobre 'La rama dorada'*, traducción de Javier Esquivel, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, traducción de Joseph Lluís Prades y Vicente Raga, Barcelona, Gedisa, 2000.

Wolf, Robert P, *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de 'Teoría de la justicia'*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.